

كتاب

مرآة الشروح

للعامة مولى محمد ميين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله البهاري

﴿ الطبعة الاولى ﴾

سنة ١٣٢٧

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وشركاه

﴿ الجزء الاول يشتمل على قسم التصورات ﴾

(مطبع بمطبعة السعادة بمصر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكماء
 عقلاء وخفض منازل الأغبياء حتى صار منهم كفار جهلاء منهم كين في الورطة الظالماء
 والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أخرج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
 سوء العباداة إلى حسن الذكاوة ومن شر الشقاوة إلى خير السعادة وعلى آله الطيبين
 الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿أما بعد﴾ فيقول
 العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نعال العلماء العاصي بأنواع المعاصي الراجي
 رحمة ربه القوي الباري المعتمد بحبل الله المتين محمد ميم نور الله قلبه بنور الصدق
 واليقين ورزقه شفاعته شفيع المذنبين وجوار أول الشافعين وأصحابه عماد الدين في
 أعلى عليين بحمرة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان
 من أدق المتون المصنفة في المنطق وأصبطها القواعد مغلقا غاية الاغلاق قدأ كتب عليه
 علماء الآفاق وشرحوا له شرحا شريحا محتوية على تحقيقات بديعة وتدقيقات عجيبة ولم يلتفتوا
 إلى حبل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح معضله وبيان مجمله فهو بعد مستور تحت
 الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانظار بدون معونة الافكار وقد سألتني في سابق
 الزمان بعض أجلة الخلال من الأجلة الخصال أن أشرح له شرحا يذلل عويصاته الأنية
 ويسهل طريق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للطالبين ومفيدا للمحصلين وإني
 مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة إذا نظرت إلى الحاح المشتغلين بقراءته
 لدى وفر طرغبته إلى كنت أقدم عليه وإذا لمحت إلى حدوث طائفة أول قدمهم الانكار
 بالحسد والعناد وثانيها الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحجم منه وأسوف
 أمرهم من يوم إلى يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى انهم ليسوا ولم يصلوا
 إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطلبة من الأذكياء
 ابن أخي وقائم مقام ولدي المدعو بولي الله جعل الله كاسه مسماء وبلغه إلى خير مقامه ووفقه
 للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجدها من اسعاف مرأته واجابة التماسه ولا

أعيا باللوم من لئام الاخوان الذين هم سرائر العدوان لان الحق يعلمو في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتقريرات كاشفة بحيث يسهل للمتدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه ويعيد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال مخافة الاطناب وأغنيت بالأصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشروح عديم النظير في الكشف والايضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يحل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميت به **بمراة الشروح** وهذا الاسم مطابق لسماء لان هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين أئسنتهم مطابقة للجنان أن ينظروا في هذا الشرح بعين الاحسان فان اطعموا على الخطأ فيصلحوه بالكتمان إذا الانسان مركب من الخطأ والنسيان والصواب في كل باب انما هو من شأن السبحان وعليه التكلان وهو خير من أعان وبه الاستعانة في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أول شهرته على الألسنة أولد كره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من السبحان في القاموس سبحان الله تنزيها لله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزّه ومقدس عنهم وعن جميع العيوب والنقصان والسبحان منصوب على المصدر حذف فعله وجوب باقيا ساو هو سجع سبحانا أي يرى الله تعالى من سوء براءة وانما حذف الفعل لقصد الدوام والثبات وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى الفاعل وأما اذا قيل انه مضاف الى المفعول فيكون تقديره سبخته سبحانا أو أسبحه سبحانا أي أنزهه وأبرؤه عن سوء ونقول في حقه انه منزّه ومقدس من جميع العيوب والنقائص ومتصف بجميع الكمالات وعند البعض اسم بمعنى التسبيح الذي هو الثبوتة قال سيديويه سبحت تسبيحا وسبحانا فالصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل عاما له فيقطع عن الاضافة وينع من الصرف فاقيل انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كعثمان ليس بشئ لانه اذا كان عاما يكون غير منصرف لاحالة نعم ههنا لوجه لهذا الاحتمال لانه في حال العلمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحان من علقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وبتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شئ منها فاقمل ولا يلزم بايراد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الحمد انما هي الصفات الكمالية للحمود وهو حاصل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

وللناس فيما يشقون مذاهب * والاتباع بكلام الجمد حاصل لانه تعالى ابتدأ سورة بني
اسرائيل . سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً . وغيرها با يراد التسيب في أوائلها ويسبج له كل
شيء من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأحجار والنباتات . كما قال الله
تعالى . وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعني كل شيء ينزه الله تعالى
مما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث تدل بامكانها وحدها على
الصانع القديم الواجب لذاته جلد وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ
والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوز اطلاق
اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي
النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم مشهور ومعروف
لا يخفى * (ما أعظم شأنه) هذه الجملة وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى مقولا في حقه
انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار
عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يراد عليه وندرة وقوعه كذلك
يكون بتعجبه فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه
تعالى ولسان الواصف المطرى قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا
الجزء من الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام الجزء من ادراك الادراك
ادراك والبحث عن سر الذات إشراك فاقيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى ليس بشئ نعم
التعجب بالمعنى الاول بوجب الفساد ويحتمل أن يكون استقفاها ما يستفاد منه التعجب نحو
الحاقه ما الحاقه . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لناعليه واخباره به
والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث
أشخاص ويجدد أحوال على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج
كربا ويرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول المجبته بعد أفعال
المشابهة لفعل مضمرة فاعله وقوعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فاستفاد مع كونه نكرة عند
سيمويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتعكير يناسبه فعنى
ما أعظم شأن الله تعالى يعني أى شيء من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما
وفيه ضمير راجع الى ما هو كالفاعل له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول
الآخر ما موصولة والجملة بعدها صلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن
موجود وشئ عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه معنى الجعل فجاز استعماله في التعجب

من شئ لئلا يخيل وقوعه بجعل الجاعل نحو ما أقدره وما أعلمه والتفصيل في الرضى * (لا يتحد)
 الظاهر أنه حال من الشأن لقر به والخد منتهى الشئ كذا في القاموس فعناءه أن شأنه تعالى ليس
 له منتهى لأنه لا تعطيل له كما زعم اليهود في يوم السبت في كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
 تحصى لا يحيطها عقل ولا يحصى لها درك وليس صفته لأن الجملة في حكم النكرة والشأن معرفة
 لأنه مضاف ويحتمل الحال من الضمير الراجع إلى الله تعالى وما قيل إن الغالب في الحال الانتقال
 من ذي الحال فسلم لكن لما قال أو لا سبحانه فعلم أنه منفرد عن تغير الأحوال لا نقصان فيه
 فخاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الأطراف لا تكون إلا في المقدار
 وهو منزعه عنه ويحتمل الإشارة إلى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعناه الاصطلاحي وهو
 المعرف المركب من الأجزاء الحقيقية فعناءه تعالى لا يعرف بالأجزاء لأنه بسيط ذهنا وخارجا
 كما قال المصنف في الحاشية والدليل على بساطته تعالى مطلقا أنه لو كان مركبا وله أجزاء
 سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن يكون جميعها ممكنات أو واجبات أو بعضها
 ممكن وبعضها واجب والأول ينافي الوجوب والثاني ينافي التمام الماهية الواحدة منها لأن
 كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ومستغنى عن الآخر فلا يتصور
 الاتحاد فيهما أو يكون ماهية واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا إلى الجزء الواجب
 ومعلول له فلا يكون الواجب إلا ذلك الجزء لا الجزء الآخر فكيف يكون مجموعهما واجبا وما
 قيل من أنه يجوز أن تكون الأجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها إلى الآخر في الوجود وهذا
 لا ينافي الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده إلى الأمر المنفصل وأما احتياجه
 إلى الأمر الداخل فيجوز النظر الدقيق ليس بشئ لأن المقصود المستدل أن الأجزاء لو كانت
 واجبات فهي منفصلة الهوية ومستغنى بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج إلى الغير فكل
 من الأجزاء منفصل عن الآخر وغيره وإن كان داخلا في المجموع فتجوز احتياج المجموع إلى
 الأمر الداخل فيه لا يقتضي تجوز احتياج كل منها إلى الآخر لأن العاقل لا يقول باحتياج
 الواجب إلى غيره المنفصل عنه وإذا لم يتجأ أحد الأجزاء إلى الآخر لم يتألف منها الذات
 الأحدية هذا هو المقصود نعم لو قرر الدليل بأنه لو كان الواجب ذا أجزاء لكان محتاجا
 إليها وهو ينافي الوجوب فلا شك في ورود هذا الإراد وبين التقريرين بون بعيد ويرد
 عليه أيضا أن هذا الدليل إنما ينافي التركيب الخارجي فقط لأن الاحتياج إلى الأجزاء
 الذهنية ينافي البساطة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني
 والخارجي بأن الأجزاء الذهنية منحصرة في الجنس والفصل والأول مأخوذ من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا
ينافي الوجوب لان مصداق حل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع
اذ يعلم بالضرورة ان الشيء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ لانتزاع أمور متعددة
فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكرير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب
ويرد عليه النقص بالصفات المتعددة المنزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكرير في ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر في موضعه فلو كان له
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لان المقوم اذا حصل الماهية
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادهما محال لان الاول يكون
داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهني على اننا لانسلم
ان كل ما افاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا ومفيد للوجود وهو هنا ليس
كذلك فافهم* (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالكنه ولا بكنهه
أما الاول فلما مر في لايجاد لانه بسيط لا تعديله والعلم بالكنه لا يكون الا بالذاتيات والأجزاء
التي تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالى اجزاء لا يكون تصويره بالكنه ولا يخفى عليك
أن دليل امتناع تصويره بالكنه انما يتم اذا لم يكن حصول الكنه الا بالأجزاء وهو بعد في حيز
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون تصويره موجبا لتصوير كنهه تعالى
وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقة وماهية ولما كان التشخيص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقرر في موضعه فتصور حقيقة بدون التشخيص غير ممكن ومع التشخيص الخارج كيف
يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكرير وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غني بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون تشخيصا بالتشخيص
الذهني فاذا كان هذا التشخيص عين التشخيص الخارج فيلزم احتياج الواجب في وجوده
وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجامعة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا
بتشخيصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافي الواجبية والثاني يوجب التكرير وصيرورة الجزئي
كلها والفرق بتغاير التشخيصين في افادة الامتياز باطل لأن الشخص في الشخص البحث هو
المفيد للامتياز عن جميع ما عداه فاذا حصل الامتياز للشيء بالتشخيص الواحد صار التشخيص
الآخر لغوا وإلا يلزم تحصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في التشخيص الخارج للواجب
تعالى بالذات محال أما بحسب التشخيص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشيء لان تغاير

الشخص انما يتصور في الكلّي وأما في الشخصيّ فلا يتصور لما لا يقال يلزم من ذلك عدم
 حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى عامه لانا نقول علم الجزئي إما بحصول الماهية
 الكلية في الذهن مع تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجيّ أو بالعوارض المختصة به الكاشفة
 له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخص الخارجيّ فلا سبيل الى
 حصوله في الذهن لما من المحذورات وأما بصوره بالوجود بوجهه فلا مانع لوجودها فيه
 تعالى وأما اذا قرئ على البناء للفاعل فعناء لا يحصل له علم ذاته وغيره بحصول الصورة فيه لان
 حصول الصورة يكون في العلم الحاصل وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم
 حضوري لانه لو كان بحصول الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته
 تعالى غير متناهية يكون لكل منها صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أيضا غير
 متناهية على حسب المعلومات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات
 لا تمنع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة مترتبة مجمعة غير
 متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل ببرايمه فالتعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات
 من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدءا لأنكشاف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في
 الأرض ولا في السماء وهو العالم الخبير وتفصيل هذا المقام في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المعلقة
 على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي الغليل و يروي الغليل *
 (لا يتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين
 الوالد والمولود وليس أحد من الممكنات مماثلا ومجانسا له تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا
 لاحتياج المولود الى الوالد وهو ينا في الواجبية فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من
 الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهما
 لكنهما باعتبار الجسمية والحقيقة لا مكانية متساويان وأما الواجب والممكن فهما متباينان
 من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وليس بجسم كما ثبت في موضعه
 وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فعناء اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو
 متزده عنه ويحتمل أن يكون بمعناه الاصطلاحي أي لا يحصل بالبرهان كتحصيل النتيجة من
 القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيدا ومثبتا له ولا يعلم بدونه كما
 لا تعلم النتيجة المطاوعة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموضحة
 لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا لما في كيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار
 للبرهان مطلقا بل لا فائدة لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه يدهي فان البعرة تدل على البهيير

وأثر الأقدام يدل على المسير فكيف لا يدل المصنوعات الجببية والمخلوقات البديعة على العلم
 الخبير * (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لأنه أزل وأبدى الآن كما
 كان وكما لا تغير في ذاته تعالى كذلك لا تغير في صفاته تعالى لأنه واجب من جميع جهاته هذا في
 الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهر لأن تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات
 الإضافية كالعلم وغيره فبأدبها مقرر في ذاته تعالى فكيف تتغير والايانزم التغير في مبادئها
 وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الإضافيات المحضة كالذاتية
 لا يضر لأنه لا تغير في الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه
 شيء فكان متقدما على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدونه كما جاء كل شيء هالكا لا وجهه
 فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدي . قلت هذه القبلية ليست منافية للمعية
 عند الحكماء لأن في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية
 سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لأنه محتاج بممكن لا يوجد الا بجعل الجاعل ووجهه تعالى
 يعني ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جهل الضمير عائدا الى الشيء فيكون معناه
 كل شيء هالك الا وجهه ذلك الشيء أي استناده الى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من
 كل وجه في الأزل والأبد الا من جهة الاستناد الى القيوم الواجب فإنه لا يقبل الهلاك * (تعالى)
 في القاموس تعالى الارتفاع * (عن الجنس) بالجيم والنون فمعناه اللغوى انه تعالى يرى عن
 الجنس والمماثل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثله شيء . ولم يكن له كفوا أحد . لكنه لا يشعر
 ببراعة الاستهلال الا اذا كفي الإبهام فيه أيضا وان أريد به معناه الاصطلاحي أي الجنس المنطقي
 فمعناه انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لأن ما لا جنس له لا فصل له فهذا أوضح لما علم ضمنا في
 لا يجد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لأن قوله لا يجد يحتمل لعمان كثيرة
 والتوضيح والتفصيل بعد الإبهام في كلام الفصحاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير
 قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساندة قدس الله أسرارهم لفظ الجنس مقام
 الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء
 الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الجنس بأن يحبس به ويقيد به مكان وزمان * (والجهات)
 أي يرى عن الجوانب والنواحي والجهات الستة لل فوق والتحت واليمين والشمال والتقدم والتأخر
 والخلف لأن كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى يرى عنها وأما الآيات
 الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لأنه ليس بممكن ولا متغير بل
 المقصود عظمته ورفعته * (جعل الكلليات والجزئيات) أي خلق الكلليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما اذا كان مؤلفاً فصار معناه ان الله تعالى صير الكلليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثانى وفى الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط اليه أشار فى الحاشية المنهية وقال فيه إشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من الليس اه وجه الإشارة ما علمت آنفاً ويستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وليس مؤلفاً بمعنى التصيير لأن قصره على مفعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على مفعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى بالذات والوجود والاتصاف به أثره بالعرض والمشائون القائلون بالمؤلف فالأثر عندهم الاتصاف الذى هو مفاد الهيئة التركيبية والشئ الموجود أثره فى ضمنه بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوه الاول بان الشئ انما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والامكان عبارة عن الهيئة التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على العدم واتصافها به يحتاج الى الجاعل فالجعل هو الاتصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفاً يلزم انتهاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والالتزم الجمولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقعياً فليبق الاتصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجموعاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعى مجموعاً ومجمولاً اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلاهما ردودة أما الاول فممنع كون الامكان عبارة عن الهيئة التركيبية المذكورة بل هو كيفية نفس تقرر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقررره والثانى بالنقض بالاتصاف فانه أيضاً انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فى الفرق بينه وبين الوجود . فان قيل ان منشأه عيني فلا يكون انتزاعياً محضاً . قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عيني لانه ليس الا الماهية وهى امر عيني وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم الجمولية الذاتية لان الجمولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الليس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل لمطلقا المجمول والمجمول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجموعاً فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيه ماهية وجودها بالوجود والوجود هو أمر انتزاعي وكذلك
 الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لا بد أن يكون أثره واقعيا فلم يبق الا
 الماهية فهي أثره فيكون جعلها بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منضميا يلزم الدور
 على تقدير عينية وجود المنضم اليه المقدم على الوجود المنضم المتأخر والتسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفا حش لان الحمل ينافيه ولزوم الترجيح بلا مرجح في كونه
 وجود زيد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الأشخاص لكنه
 لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي
 في هذا الشرح حل المتن وكشف عضلاته ومالا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام *
 (الايان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالسبحان أو بصفاته المذكورة ويحتمل أن
 يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قر به فعناء الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالبحث
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط فعناء الادعان بحقيقة الجعل
 البسيط * (نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة
 الى أن التصديق هو المعترف في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعنى في قوله نعم التصديق
 اشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الحمل يقتضى الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من
 الادعان القلبى والاقرار اللسانى فلم يطابق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركب
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطابق على الكل كالحيو ان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لاقية مقتضى العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهبية محمولة على الكل والتصديق على تقدير تركب الايمان
 منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجنوع واللبنيات على البيت فافهم
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم محي النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فبما علم
 تفصيلا وباجالا فبما علم اجمالا فبدون تلفظ كلمتي الشهادتين مع القدرة عليه بطلق انه مؤمن وان
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا القدر يكفي للايمان عند الله تعالى ما لم تصدر عنه
 أفعال الكفر لأن صدورها يدل على عدم الادعان بالقلب والاقرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دالا على الادعان القلبى فن أحل به فهو كافر بخلاف النار عند الشرع
 ولا تكفى المعرفة القلبية من غير ادعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحيق بالقلب

ويذكرونه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد . وسجدوا بها واستيقظت لها أنفسهم ظمأ
وعلواء . والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى . قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا أسأمتنا ولما بدخل الايمان في قلوبكم . فعلم أن الايمان هو اليقين القلبي
* (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان * (حبذا التوفيق) حبذا
من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطوب الخيري فأحسن التوفيقات
الاعتدال والتوكل في جميع الأمور على مكنون الكائنات ولما كان التصنيف بافاضة المسائل
على قلوب المصنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من مناسبة ومشابهة والله
تعالى في غاية التجرد ونهاية التنزه مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية بمنغسة في
التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون
ذواجهتين من وجهة يستفيض الفياض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي
صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فن حيث خلوه عن الأدناس البشرية والأغشية
الجسمانية واحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العالمية والعملية فهو كالجردات يستفيض العلوم
والكمالات عن الحضرة الالهية جلى شأنه ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومشابهة
معنا كما قال الله تعالى . قل انما أنا بشر مثاكم يوحى الى . يفيض علينا ما أفاض عليه ربنا فلا
جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وانما
جمع بينهما امثالاً لأمر الله تعالى . إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا
عليه وسلموا تسليماً . والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى
على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا
نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تنال على النبي
صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا
باعتلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف
أجره ورفعته على الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة
من العيوب فسلام الله تعالى الى علي النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب
وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلاماً عليه اظهر هذه البراءة والطلب من الله تعالى
وسلام بعضنا على بعض دعاءه بسلامته من الآفات وحفظه من البليات * (علي من بعث) في
القاموس بعثه كمنعه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولا وهو النبي الذي له
كتاب وشريعة جديدة فبينما صلى الله عليه وسلم ثم بعثه ناسخاً لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذهب قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فأمر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناه ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بعض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كالخصال العشرة * (بالدليل) على حقيقة رسالته وهو القرآن المعجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوى والقدر * (الذي فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبراه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفى من المرض كالفاحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وأكثر آيات الشفاء مجرب لدفع الحصى وكذلك غيرهما من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالامثال بأوامره والنجب عن نواهيها دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والحجب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل أتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فى شرف غالبا يقال آل الاسكاف كما يقال أهله وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل نوال ثم زان فأبدلت الثانية ألفا وتضعيره أو يل وأهيل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقر باؤه والجمع أهليون وأهل وأهل الأمر ولانها والبيت سكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل بيته وللنبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أونساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي أمته وآل الله رسوله وأولياؤه انتهى . وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاذوالامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام أو الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبو التخصيص الاول توخيا لللائمة بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف تعميل لكونه من أقصى الحلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكلمة نقص قوى فارتكبو التخصيص الثانى جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يناق هذا التخصيص . قلنا ان الخطر فى نفسه لا يناقى التصغير بالاضافة الى أولى الأخطار العظيمة ولا

ينافى استعماله في الاشراف وانما ينافى استعماله للشرىف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من
آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت اراد
على بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل
بعلى فقد جفانى . قلت ان صح فسد دخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه
معناه ان من فرق بيني وبين آلى بسبب كونهم من صلب على والدليل على كونه اسم على انه صح
عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف صلى عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى
آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فعلم أن اتيان على في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله
عليه وسلم غير محذور والحق ان مورى هذا الحديث الذين كانوا يبغضون على بن أبي طالب
ويقولون ببغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بآل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال
محار بوهم يوم كربلاء حين اقتحار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من
أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فحار بوهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم
الحق الجلى واختيارهم الدنيا على العقبى والعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه
قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل شىء فى صلبه وجعل ذريتي فى صلب
على ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول * (وأصحابه) فى القاموس صحبه كسمعه صحابة
ويكسر وصحبة عاشرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة وصحب انتهى
فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل
على فعال لم يثبت وجمعه صحب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب
كثُر وأما أوجع صحب بالسكون كنهز وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة فى الاصل صدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال
فى أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليه باختلاف
الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل
الحديث وقيل من طالت صحبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرؤية عند
وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعمائة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت صحبته
قليلون أقولون * (الذينهم) أى الآل والأصحاب * (مقدمات الدين) أى مقدمة الأئمة فى الدين
كمقدمة الجيش لسايرته فعلى الأئمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سيرهم ويسلكوا على سننهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل اني نارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستمسكوا بهما
وفي شأن الاححاب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاحى وفيه رعاية
لبراعة الاستهلال فالمراد ان الآل والاححاب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ما ثبت به
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها بآياتهم* (وحجج الهداية) الحجج جمع
سجدة من حجج صحيح اذا غلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناها الاصطلاحى يعنى ان الآل والاححاب موصولون
للناس لو اتبعوا لهم بخلوص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحتمل
المعنيين* (واليقين) يعنى لهم ظهر اليقين وانعدم الشك والريب أو موصولون للناس الى مرتبة
اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الجميدة يحصل لهم الايقان بالله
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
لان اليقين علم بزوال الشك وعلم البارى سبحانه وتعالى لا يتحتمل الشك* (أما) أصله مهما يكن
من شئ حذف الماء وأدغم الميم في الميم وأدخل هزة الوصل لابتداء السكون فصار أما وفي
القاموس أما حرف شرط ولانفصيل وهو غالب أحوالها* (بعد) مبنى على الضم والضمير
المضاف اليه محذوف معناه بعد الجهد والصلاة* (فهذه) أى الحاضر في الذهن من الالفاظ
والمعاني وغيرهما من المعاني المحققة المشهورة* (رسالة) أى فوائد مرسله الى من يعاطيها* (في
صناعة الميزان) أى علم المنطق الصناعة كالكتابة في اللغة حرفة الصانع وعمله الصناعة وفى
عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
العمل أولا والاول هو المسمى بالصناعة فى عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن فى تحصيل المطالب ان طابقت قوانينه
فصحيحة والافسادة* (سميتها) أى الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
التحقيق عند البعض لان التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين
الشخصى فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة فى الذهن وهذا هو علم الجنس
* (بسلم العلوم) فى القاموس السلم كسكر المراقبة وهى الدرجة فهذه الرسالة مرقاة العلوم
لأنها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كأن المراقبة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح للبيوت
* (اللهم اجعله) أى السلم* (بين المتون) جمع متن فى القاموس متن ككرم صلب فالمتن
ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنفة في الشهرة * (كالشمس بين النجوم) فإن الشمس اذا طلعت اضمحلت النجوم
 ولا تكون مشهودة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول اكبوا عليه
 وشرحوا له شروحا حتى صار متداول بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره
 من المتون محتفية كاسدة عند رواجه ونسيانها **﴿مقدمة﴾** وهي ان قرىء بفتح الدال
 على صيغة المفعول من قدم المتعدي كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن
 ذكر صاحب الكشاف في الفائق ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرىء بالكسر على
 صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه
 وههنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من
 باب التفعيل المتعدي لكنه قد يكون بمعنى اللزوم فهي مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم
 مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما
 ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل
 المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللزوم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لان استعمال
 المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق في هذا
 المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضعي بخلاف معنى التقدم فتأمل
 أو يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تقدم معانيها في الادراك بأن يدرك المعاني أولا
 ثم يتلفظ بالالفاظ وينقل منها الى معانيها المدركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها
 تتلفظ أولا ثم ينقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الامور مقدمة لعلمها على جاهلها ومقدمة
 الكتاب هي ما ذكر قبل المقاصد لا ارتباطها به ونفعه فيها وهي تحتمل ما يحتمله الكتاب من
 السبعة الالفاظ والمعاني والنقوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش ساقط
 لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب فبقى الاحتمالات الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها
 أو المعاني أو المركب منهما ومن زعم انحصارها في الالفاظ فقد غلط لانه كما لا ينحصر الكتاب
 في الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيها ومن اقتصر عليها نظرا الى ما هو الاظهر من الكتاب ولا
 يتوهم ان المعاني لا تتصف بالذكور فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر في الالفاظ لان
 المعاني والالفاظ يوصفان بالذكور وان الارتباط والنفع إنما هما صفات للمعنى حقيقة دون
 اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لا يقتضي
 الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام
 النفسي أيضا فان قلت لولم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم الفرق بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حينئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يفرقون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم فمقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كمرقة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها ومع المعاني فالتباين بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصداق بأن مصداق الاول إما الالفاظ فقط أو مع المعاني ومصداق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كقدمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم امكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البصيرة أو يراى بالتوقف ترتب الشيء على الشيء وتصحيح دخول الغاء عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشروع في العلوم أو أخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالتقاصد ولا شك انهم ما يوجدان في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني الحد والغاية والموضوع كما مر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع لازوم ظرفية الشيء لنفسه واتحاد المدين والمدين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة لا المعاني مطلقا فالمدين اسم الفاعل هو الاول والمدين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراى بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان آخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوف عليها ولا للمسائل المنطقية ارتباط بها فوجه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقفان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطا بالمسائل المنطقية فلذا أوردناها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكر قبل المقاصد فلان مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم * (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصار معناهما واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لفظي لا يساعد ما بعده ويحتمل أن يكون تنبيه على كون المقسم علما حصوليا وانما ابتدأ بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستلزمة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم يدهى ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والفكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه أو إلى العلم وإذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرس) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أوفى آلاته فيشمل جميع أقسام العلم من الحسولي والحضوري والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع أنحاء من العلم بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أوفى النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عدمي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينال أنه يزول عناشئ وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فإن قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عاماشا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحصول . قلت المراد من العلم ههنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصول . فالتصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العام إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عاما فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتحصير يقتضي انحصار جميع أقسامه فيه فمع أن الحضوري والقديم ليسا كذلك لأننا نقول مورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فالتحصير يقتضي انحصار القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع النقيضين لأنهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة إنما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسما للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين اللذين هما الحضوري والحسولي ومنحصر فيهما فافهم فانه دقيق * (والحق أنه) أي العلم * (من أجلي) أي أظهر * (البدهييات) لا تخفى بدايته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيد الخفاء بل يمجز العقل عن إدراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرا غاية الظهور حتى يمجز البصر عن تمام إبطاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز أن يكون ظاهرا عند العقل ويمجز العقل عن تمام إدراكه قال في الحاشية أعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقة عسير والجمهور قائلون بخلافه اه حاصله ان
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
 بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
 وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال واما تحديد العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لتشابه
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجهو والحكمة وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
 وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضورى
 والبديهية من أقسام الحصول فكيف يقال ان العلم من أجل البديهيات لانه ليس بديهي فضلا
 عن كونه أجلاء . قلت إن علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة لاكتناف بالعوارض الذهنية
 علم حضورى لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى بخلاف علم ماهية العلم فانه حصول
 لتعلقه بالماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهم* (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
 من الحسيات والثاني من الوجدانيات والظاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالمعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهي
 وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
 والخاص مدر كبالسكنه ولى من عند نفسى طريق ذوقى لدفع هذين المنعين ولكن خوف
 المجادلين لا يرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
 المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور وتنظير العلم والتنظير
 على ما يستنبط من كلامهم تشبيه أمر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حبه بذلك كتشبيه
 العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البديهية يعنى كما ان النور والسرور بديهيان
 كذلك العلم المطلق بديهي وهذا لما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للمعلوم والا كيف
 يكون ذات النور والسرور ومتصفين بالبديهية ويحتمل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهي
 كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور لفظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
 كونهما صفتين للمعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديهة والى الثانى أشار المصنف بقوله في الحاشية
 ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور من انه تمثيل وهو ايراد أمر
 جزئى لا يصح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي
 التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحتها فحينئذ لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليكونان افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البدئية مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبدئية الخاص تستلزم بدئية العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديها وهو المقصود وبرد عليه ان بدئية الخاص تستلزم بدئية العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتياله وكلاهما ممنوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوق لخوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقي ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنهه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزء له ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصور الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديها كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديها فالمطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بدئته مستلزما لبدئته وهو المطالب وللجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئي يتعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بدايته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصور لاننا نقتضي في تصور الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقي هو الاحالة الى البدئية بأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوق آخر لا يحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهوان العلم أمر انتزاعي وافراد حصرية وهي عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد دخلا والقيد خارجا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصة وحقيقة الحصة انتزاعية حاصلية في الذهن وكنهه الانتزاعي ليس الاما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولا شك في بداهة مفهوم المقيد فبدئته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكبرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقد فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجمالي كاف وهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة للملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضروري في ضمن تصور المقيد فلا يورث بدئته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهي المقصود . قلت لا شك في بدئية العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصور بالكنه بالمعنى الاصطلاحي وليس الكلام هنا فيه متأمل * (نعم تنقيح حقيقة عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلي البديهييات والبدهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدائس بدهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقة ماهي عسير جدا فالعسر عدها باعتبارين فلا تدافع بين كلامي المصنف في قال ان العلم بدهي أراد به المعنى المصدري وذهب

الى انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظرية أراد المصدق ومنشأ انتزاع هذا المعنى
 وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة الكيف
 وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع
 هذه المعاني توجد في الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متصف
 بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان به ما وانكشف الشيء لا يكون الا بكيفية حاصلة
 في الذهن وليس العلم الامنشأ الانكشاف فافهم* (ان كان) أي ذلك العلم* (اذعانا) أي اعتقادا
 * (نسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية حتمية كانت
 أو شرطية اتصالية أو انفصالية* (قصديق وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم
 وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازي فان الحكم عنده جزء من التصديق لان
 التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء
 لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان بلغ الى حد لا يبقى احتمال الغير فهو جزم وان لم يبلغ الى
 الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فوظن وادراك المرجوح
 وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو
 جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزِيل فهو يقين وان زال فهو تقليد وقد يقال الجزم
 اما ان تعتبر مطابقته للخارج أولا تعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا أولا يكون والا
 اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه أولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع فيه ثلاثة أشياء
 الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق
 هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليه ما وعلى المظنون الصرف لحدوده اما عن
 الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة
 الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يتخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن
 تسليما أو إنكارا فالاول ينقسم الى مسلم عام إما مطلق يسلمه الجمهور أو محدود تسلمه طائفة والى
 خاص يسلمه شخص معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعافنه ما تصاد به العلوم وتبنى
 عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان مناقض لما يعتقده لثبت به مطلوبه ومنه
 ما يلزمه المحيِب الجدلي عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده كقوله لا وجود
 للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى أوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
 واحد تسليما باعتبار موضوعا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المحيِب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى
 التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسلمات أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقيسة الخلفية ور بما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لسكل ر أى يقول به
القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع
ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بمعارف عند أرباب الصناعة
فأقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبدأ
البرهان علمى ومبادئ الجدول والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية وأما الشعرى فلا
تدخل مبادئه تحت التصديق الا بالمجاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الادعان
والادعان من الكيفيات العارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من
الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانسب على هذا التقدير ان يقال العلم ما تصور أو
تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواه القوم وقال الاستاذ
قدس سره فى شرحه ان الادعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيار والانكشاف
التام للذهن لا يكون الا فى الادعان وهو اقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى
الصورة الحاصلة والادعان ليس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن
الشيء الحاصل فى الذهن من الخارج بعد حذف الشخصات وتجردها عن المادة تجر يد اتاما
أو ناقصا والادعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها * (والا) أى وان لم يكن ادعانا للنسبة
الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو فى الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية قابلة
للادعان كالنسبة التقييدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الادعان
بها كما فى التخيل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله * (فتصور
ساذج) معرب سادة وانماسمى به لكونه خاليا عن الادعان فالشك تصور وان كان يتعلق
بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبها النسبة متساو بين فشكل وان
كان أحد الجانبين راجحا والآخر مرجوحا فغالب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم
من التصديق كما عرفت والتكذيب عند من قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق
النسبة السلبية داخل فى التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل
والتخيل والتوهم أقسام التصور تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك
الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفاهيات مخصوصة من الين والكم
والكيف وغيرها والتخيل هو ادراك الشيء مع تلك الهيئات ولكن فى حال غيبته بعد حضوره
والتوهم هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان
كليا أو جزئيا * (وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متباينان) أى ماهيتان مختلفتان لا

تصدق إحداهما على الأخرى وليس بينهما تبان بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسمان
 * (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا أن التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عد التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على معنيين الأول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أعم من أن يكون مجرداً أو مادياً جزئياً أو كلياً جوهراً أو عرضاً حاضراً
 أو غائباً حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسرهُ المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وانحائه والثاني العقل المعبر عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الاحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لكن هذا المعنى والتم بالمعنى الثاني مندرجان تحت
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسمى بالعلم هذا إذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما إذا تعلق بقوله متباينان فغناه أن التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني أن التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك حينئذ يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكاً كالأحوال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان ويؤيده أولوية التعلق بالقریب فافهم * (ضرورة) أي الحكم بالتباني النوعي بين
 التصور والتصديق ضرورة لا يحتاج إلى الدليل وإنما ادعى الضرورة لأن ما استدلوا به
 عليه غير تام وهو أن لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوآزم الآخر لأن
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي
 الملزومات والايانم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه أن اختلاف اللوازم
 مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لأن السواد من لوازم الحبشي والبياض من
 لوازم الرومي مع أن ماهيتهما وهي الإنسان واحدة نعم إذا كانت لوازم الماهية مختلفة فينبذ
 محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حيز الخفاء لا بد له من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم الصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لأن الأشد والاضعف متخالفان بالنوع فالصور والتصديق أولى
 بأن يكون أحدهما ما ينال الآخر ويرد عليه المنع بأننا لا نسلم تخالف الأشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فلو كانا متخالفين نوعاً لزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهي الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى الا بدعوى الضرورة فيها أو في مقدمات دليلها فيرجع الى
الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم * (نعم لا حجر) أى لا امتناع (في التصور) أى في تعلقه *
(فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم أن التصور
والتصديق اذا كانا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا
ينافي التعلق فالتصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللا تصور ومقابله وهو التصديق لأن مفهوم
كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت
فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انحاءه بكل شيء بل المراد تعلقه
بكل شيء بنحو من انحاءه فالواجب وان كان تصور بالكنه متمتع بالكنه متصور بالوجه فيتعلق
التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا ان المصنف اختار مذهب الاوائل والمحققين من
المتأخرين من أن التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو
مذهب البعض قال في الحاشية خلافا للمتأخرين فان الحكم أى الوقوع لا يتعلق به الا الحكم
أى التصديق وسيأتى في بحث التصديقات * (وهنا) أى في مقام بيان التباين والتعلق * (شك
مشهور) بين القوم * (وهو) أى الشك (أن العلم والمعلوم متحدان بالذات) أى ماهيتهما واحدة
وانما الفرق بينهما بالاعتبار * (فاذا تصورنا التصديق فهما) أى التصور والتصديق (واحد)
لكون أحدهما علما والآخر معلوما * (وقد قلتم) فيما مر * (انهما) أى التصور والتصديق
* (متخالفان حقيقة) لأنكم قلتم انهما نوعان متباينان فحصل الاشكال أن العلم والمعلوم
متحدان بالذات واذا تصورنا التصديق صار التصور علما والتصديق معلوما فيلزم كونهما
متحدين لما مر من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتناقضين الاتحاد
والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات
تلقاها المحققون بالقبول الأولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق
حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة باعتبار
نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز
أن يتمتع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى ان
حقيقة الواجب يتمتع تصور بالكنه وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية يتمتع تصور
وحدها وانما يجوز لبعض ضمنية اليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد
هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزى الجواب المذكور عن التقرير الاول هنا فان النسبة
المشكوكه تتعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلقها بالاذعان وهو تصديق فقد تعلقا

شيء واحد بالضرورة هذا هو قوله مدار هذه الشبهة أي مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه
 لو لم تسلم واحدة منهم لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلقاها أي أخذ هذه المقدمات المحققون
 بالقبول ولم يقدحوا في شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا
 تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متحدين
 بالمقدمة الاولى وقد قلنا انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحينئذ فالجواب أي حين تقرر
 الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
 تعلقه بكل شيء بجميع انحائه بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
 باعتبار وجهه ورسمه ويمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فينبذ بالمقدمة الاولى
 لا يلزم الا الاتحاد أي اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه
 ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع
 قوله ألا ترى الخ نائيد للامتناع حاصله ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنهه
 وانما يجوز بالوجه وان المعاني الحرفية لا تتصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورها
 بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
 المتعلق بالتصديق علم حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والكيفية
 الادعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم الحسولي فكيف
 يتعلق به فتأمل نوله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان متمتعاً لكان لو فرض
 تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
 المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علما والآخر
 معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التغاير بينهما لانه قد ثبت انهما
 مختلفان بالحقيقة . ولو قيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . قلنا صدق المقدم ليس
 بضروري في الشرطية ولك ان تقول ان التنافي بين تالي الشرطيتين لا يستلزم التنافي بينهما
 لجواز ان يكون المقدم محالاً مستلزماً للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أي تقرر الاشكال
 المذكور باعتبار ما تعلق به التصديق أي القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذي ذكره
 المصنف بقوله وحله مبني على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور في المتن عن تقرير الشبهة
 باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المتغيرة
 للمعلوم وفي صورة الادعان ليست حالة ادراكية متغيرة للادعان بل هي عينه فلا ينفع هذا
 الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الادعان وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية تصور به في المانع بالتغاير النوعي بين التصديق وهذه الحالة التصورية
 فالجواب جارفي كل من التقريرين والخصيص بالثاني تحكم والاعتذار بأن مراد المصنف
 جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الابيه لابلجواب المذكور انما يتجه على
 تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساعده كلام المصنف بل أب عنه لانه قال وعليه بناء
 الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكه الخ
 اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكه هي القضية تتعلق بها الشك
 وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلقه ابشئ واحد وصار كل منهما
 علامة هذا الشيء وتخدامه ومتحد المنحد يكون . متحد افيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)
 أي حل الاشكال والحل هو ما يقصد به ان ما ذكر فيه غلط ومنشأ سوء الفهم ولولا هذا الما وقع
 فيه ذلك الغلط وبينه وبين المانع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث
 أنه لا يقصد به طلب الدليل بخلاف المانع ولهذا قد يذ كر في مقابلة المانع (على ما تفردت به) أي
 اوردت هذا الحل انما لا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية
 والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في
 هذا البيان لا في القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالمالة الادراكية
 لكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على
 الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتسرله
 الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج من هذا التحقيق (ان العلم في مسألة الاتحاد) أي في مبحث
 يقولون فيه ان العلم والمعلوم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العينية) أي الصورة الحاصلة في
 الذهن (فانها) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتنافها
 بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتناف بالعوارض الذهنية
 (علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة
 ومتعبران بالاعتبار باعتبار الحصول ومعلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم
 بعد التفيتش) من نفسك والرجوع الى الوجدان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف
 وعلم الملائم بوجوب السرور والمنافر بوجوب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ للمفهوم
 الانتزاعي بل منشأء للوآزم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللزومات والصورة الحاصلة تابعة
 لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فاعلم ان العلم كيفية
 قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها

تعلم ان تلك الصورة العلمية (انما صارت علما) بحيث يظنقون عليها العلم كما هو المشهور (لأن
الحالة الادراكية) أى الكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك
الحالة (بوجودها الانطباعى) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خلطاً بالصورة فيه بحيث يكون
وجودهما وجوداً واحداً (خطاراً بطياً اتحادياً) أى موجباً للارتباط والاتحاد فى الجملة (كالحالة
الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالمذوقات) أى أنواع الطعوم حين حملها
فى الذائقة (فصار) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
السامعة (بالمسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامعة (وهكذا) أى مثل الذوقية
والسمعية حالات أخر كالحالة الشمية بالشمومات وهى الرائحة واللمسية باللمسومات وغير ذلك
(فتلك الحالة) أى الادراكية (تنقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد القسمة بالذات
والصورة انما هى بالعرض لا بخلطها بها (فتفاوتهما) أى الحالة التصورية والتصديقية
(كتفاوت النوم واليقظة) عارضين لذات واحدة (كزبد مثلاً المتباينين) المتباينين
(بحسب حقيقةهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم ما يرة حقيقة اليقظة وان كانتا
عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات
واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض (فتفكر) فى هذا التحقيق
توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاد بين
العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد
الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمتحدة مع معلومها وهى
المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست متحدة مع المتصور ولا
التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكنهما متباينان بحسب حقيقةهما قال فى الحاشية أجب
بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بعلم المتصورات وأنت تعلم ان ذلك
بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا مساع له فى القواعد
العقلية اهـ حاصل ما أجب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى العلم التصورى ولا
يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متحد مع المصدق به ليلزم من اتحاده معه اتحاد
التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة
الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها بصورة
حاصلة تبيانها المختص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية وبما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فاذا
حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والعلم كيف فيلزم كون الشيء
الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة
الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعولها وليست من مقولة الكيف الا اذا كان
معولها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متعددة مع الصورة الجوهرية الحاصلة
في الذهن مثلاً وصادقة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً
وهو جنس عام لما تحتها فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضا يلزم كون الصورة عامة
لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة
متصفة بها فصارت عامة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لافي
الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالطت بالصورة وليس هذا الخلط خلطاً انضمامياً يلزم قيام
عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عامة بل منزعقة من الصورة وتحدة معها في الوجود
قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عامة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست
لازمة للصورة ولا ذاتية لها والا ما وجدت في الخارج معرفة عنها بل من الأعراض التي لا عروض
لها الا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق
عرضي فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها
من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون
كيفاً لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متأصلة لا نافعول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية
كالكميات المنزعقة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك
. فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً
لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحملها عليها من قبيل
حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفي للحمل علاقة الحلول سواء
كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهذا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا
القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الصالح والمتعجب فانهما قائمتان بالانسان ويحمل
أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاسماء كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته
ومن ذهب الى ما شتهر من ان الحمل هو اتحاد المتغايرين بنحو في الوجود قال باتحاد الصورة
والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتعدين
يوجب قيام المتحد الآخر وأجاب عن لزوم كون الصورة عامة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسى من الاختصار
فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشى الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على
تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرهما من المقدمات التى ذكرت فى تقريراتها المختلفة من
حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك
صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهى كون العلم
والمعلوم متحدان بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يسميه الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم
هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس السكل) أى المجموع (من كل) أى كل واحد (منهما)
أى من التصور والتصديق (بديهيا) أى غير محتاج الى الفكر (والا) أى وان كان بديهيا (أنت)
أى المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى الفكر مع انك محتاج فى تحصيل كثير من الأشياء
اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم
المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا صار بعضها بديهيا وبعضها
نظريا والنظرى يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطأ فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق
فعلم بيان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات
بديهيا ولا جميعها نظريا والثانى انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا جميعها نظريا فلم جمعهما
المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو ردهما فى عبارة واحدة للاختصار
والاحتمالات العقابية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا والثانى
أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها
نظريا وبعضها بديهيا والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديهيا
وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية
والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون
البعض من كل منهما بديهيا والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من
الاشاعرة والى الثانى ذهب جهم بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى
الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من
المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتهر هذا الى الاحتمالات الباقية (ولانظريا) أى ليس
جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

النظري معناه ليس نظرياً يتمتع بحصيلة بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
الضروري والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يتمتع حصوله كحقيقة الباري وقد
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اهـ حاصله دفع توهم عسى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا
انقسم الى الضروري والنظري فيلزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً من ماع انه ليس
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليهما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يتمتع
حصولها كما تقرر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وهذا ظهر ان ما نقل عن الامام
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة
للحصول في الذهن فضلاً عن البديهية وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات
العلم الحادث ومن ثمه جوزوا صاحب القوة القدسية ان النظر يات بأسرها تصير بديهية عنده
فلا يرد رب شيء يكون نظرياً عند شخص ويهديها عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان
علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحد هادون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
معنى التوقف فتدبر اهـ اختلف في ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فنذهب
إلى البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يرتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً بالذات نفس
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمتصف بالنظر الى أن المقصود بالفكر انما هو علم
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالمرتبة على النظر والحاصل بواسطتها انما يكون ماهو
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمه أي من كون البدهية
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا
فكر ان النظر يات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
لحصولها بلا نظر قوله فلا يرد إشارة الى الاراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهي
عند صاحب القوة القدسية فواجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري
ما يتمتع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبق النظري الذي
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الاراد وحاصله ان علم كل واحد من
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفاً على النظر وهو
الشخصي الذي في زيد ببق كما كان لانه ليس حاصل بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب الخ إشارة الى جواب آخر عن

الايراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف
 عليه بل ما يكون مصححا لدخول الفناء ويقال انه بعده سواء وجد غيره أم لا فالعلم الحاصل
 لصاحب القوة وان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في زيد فاقد القوة
 . والجواب الاول انما هو اذا كان البدهية والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين
 للمعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجري الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى
 أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد
 العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الخفاء . فالجواب عند الغائلين بكونهما
 صفتين للمعلوم ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من
 أفرادها على النظر والبدهى ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شئ من
 أفرادها على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله
 في فرد هو فاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالاشخاص والاوقات ولذا نقول الاشكال
 على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في
 كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في
 الاختلاف الواقع بين كون البدهية والنظرية صفتين للمعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره
 في شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على
 العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبايع الكلية لان الجزئيات
 لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والسكاب علة للوجود الذهني المكتسب
 فالطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعلوم تكون مسبوقه بها واسبقه على الشخصية ولا تكون
 واسطة في العروض للشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في
 العروض لا يتعدد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى
 الجالس بالعرض وهما تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على
 الكلية والسكبية على العلية فهنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى المعلوم والعلم فالقول
 بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للمعلوم والعلم كليهما
 بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض والمعلوم فقط بلا واسطة مطلقة لان توقف المعلوم على
 النظر بالذات وللعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التي هي مرتبة المعلوم بعدية بالذات فتحقق الواسطة
 في الثبوت في العلم لا في المعلوم فاهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور
 (فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شئ مثلا على شئ وهو

ب مثلاً صار ب الموقوف عليه مقدماً على آ الموقوف واذا توقف ب على آ فصار
 آ مقدماً على ب لكونه موقوفاً عليه فينبذ تقدم آ على ب مرتبتين لانه تقدم على
 ب فكان ب مقدماً على آ فصار آ مقدماً على تقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه
 بمرتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب
 غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم
 على نفسه بمراتب غير متناهية تقريره ان آ اذا توقف على ب وب توقف على آ فلا شك
 ان آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وهما مقدمتان متصادقتان . الاول ان نفس الشيء
 عينه . والثاني الموقوف عليه يغائر الموقوف فكل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين
 الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه
 أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية وليس نفس آ الا عينه بحكم المقدمة
 الاولى فحكم آ والنفس التي هي عينه يكون واحداً وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس
 آ أيضاً فاذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضاً ويتوقف ب على
 نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل هنا أمران بحكم المقدمة
 الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه وهما متحدان بحكم المقدمة الاولى
 وهي ان نفس الشيء ليس الا عينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين
 آ فيكون نفس نفس آ أيضاً عين آ لان اتحاد المتحد متحديكون حكم نفس النفس
 عين حكم آ و آ اذا كان موقوفاً على ب فنفس النفس يكون أيضاً موقوفاً عليه
 فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفاً على
 نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس
 النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ فحكم آ وحكم نفس نفس
 نفس آ واحداً واذا صار آ موقوفاً على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضاً موقوفاً عليه
 وب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفاً على نفسها وهي
 نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفاً
 ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفاً عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما
 علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى ترتب نفوس غير
 متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح
 المطالع ان قولنا الموقوف يغائر الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لايصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعي بل استلزامه
للتسلسل وايضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس آ تغاير لا
آ فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس آ ليست الا آ فحصل كلام السيد مع المقدمة
الثانية بأن تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعيالكن على تقدير الدور غير
صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولعائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان
رافعا للامر الواقعي كان باطلا لفصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود ههنا
ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام بكونه رافعا للامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل
وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهى على تقدير الدور ليست بصادقة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع
قولنا نفس آ ليست الا آ لانهما متنافيان فصدق هذه المقدمة معها محال فلا يستلزم الدور
للتسلسل لبطلان واحد من الامرين الذين يتبني الاستلزام عليهم ما وأجيب عن المنع بأن الدور
اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجامعا لجميع الواقعيات فيكون مجامعا
لثبوت المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم ما امر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع
بدون اعتبار المعبر وانتزاع المنتزع يجمع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة
وجوده ليس الابرض الفارض واعتبار المعبر فلا يجمع الواقعيات مدفوع بأن المقصود
أن الدور اذا كان واقعيالا بدمن اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم
الحال الا أن يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الامرية عند
القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور
الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم
يكن في نفسه محالا لکن اذا كان حاصله بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب
ههنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير
متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف آ على ب وب على آ اما من جهة واحدة
أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع
التسلسل ولا استلزامه قلت نختار الشق الثاني لکن الجهات ليست متباينة ومتغايرة بالذات
مقدمة على كون آ موقفا على ب وكون ب موقفا عليه بل هى اعتبارات غير متغايرة
بحسب المفهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق ينافي الدور
فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه
دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

الاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للكواصب من مبدأ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لفرض كونه مبدأ فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدأ والمبدأ كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدأ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لداري يعني لو كان جميع كل واحد من التصورات والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحضار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالجهة بل بالاستقراء وهو ليس بحجة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب ليلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية فنحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بحجة تامة لان الحجج التي أوردها غير تامة منها ما أورده الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفرغ الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجحاً له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعلمية المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوق التصديق لم يكن الا تصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصل من التصور وهو كما ترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غير يب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقد حقه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بحجة ينفيد اليقين وانما ينفيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحضار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولك أن
 تقول بعدم توقفه على حدوثها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضا تحصيل أمور غير متناهية
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لان عدد التضعيف أزدي من عدد الاصل) مثلا اثنان اذا ضعفا
 أي أخذ امرتين صار أربع بعدد الأربعة أزدي من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)
 أي أحد العددين (أزدي من الآخر) أي من العدد الآخر مثلا أربعة أزدي من الاثنين (فزيادة
 الزائد) أي الأربعة مثلا (يكون بعد انصرام) أي بعد تمام (جميع آحاد المزيدي عليه) أي ما زيد
 هذا الآخر عليه مثلا أربعة انما زيدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
 الواحدتين (فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) واللم يبق مبدئا لان المبدأ إما يكون قبل ذلك
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدئا فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضا زيادة
 لان بعده أوساط وهي كما قال (والاوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحداها عقيب الاخرى فلا مسامح للزيادة
 فيها ولا يلزم اختلال النظم (فحينئذ) أي إذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزيدي عليه وثبت
 انتظام الاوساط (لو كان المزيدي عليه غير متناه لزم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزيدي عليه
 (في جانب عدم التناهي) للمزيدي عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)
 لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه
 وتوضيحه ان كل عدد يمكن أن يضعف لان التضعيف والتضيق غيرهما من عوارض العدد
 وعدد التضعيف يكون زائدا على عدد الاصل وهو المضاعف لا محالة ولو وجد التسلسل تكون
 الاعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من من المقدمة الكلية فاذا ضعفتها تكون
 اعداد تضعيفها زائدة على اعداد الاصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ
 أو في الاوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لان المبدأ لا يتصور
 عليه الزيادة والام يبق مبدأ ملصق قبل صار المبدأ ما قبله والثاني أيضا باطل لان الاوساط
 منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلو تخلل فيها الزيادة لاختل الانتظام فلا تتصور الزيادة
 الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت ان زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزيدي عليه
 وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا
 انقطع وانصرم صار متناهيا فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك ان
 الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجتمعة في الوجود أو متعاقبة تكون معروضا للعدد
 بالضرورة فاذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفه فاعقليا اجماليا فبلغ التضعيف بالضرورة أزدي من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المنتهية مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معرضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفنا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفضيلى بل التضعيف العقلى الاجمالى وهو حاصل في الأمور الغير المجتمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذالم تكن مرتبة منتظمة فما المانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الأمور الغير المنتهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يغتهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المنتهى موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجربى الدليل فتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لانتهايه مع انها غير منتهية . قلت لانتهاى الاعداد بمعنى اللاتعينية أى لا توجد في الخارج الامتنائية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجتمعة فلا يجرى في الأجزاء المتصلة الغير المنتهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهيًا وأيضا لا يجرى في الزمان الغير المنتهى في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهى العدد يستلزم تنهاى المعدود) هذا جواب سؤال مقسدر وهوان الدليل انما يبطل عدم تنهاى الاعداد والتصورات والتصديقات انما هى معدودات فلا يبطل عدم تنهاىها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معرض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير منتهية يستلزم عدم تنهاى الاعداد وهو باطل فبطل عدم تنهاى المعدودات فتناهى العدد يستلزم تنهاى المعدود والا يلزم الاقتراق بين اللازم والمزوم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل يمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المنتهى وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجماليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف في نفس الامر لا يلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعى انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المنتهى خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معرض للعدد ولزوم العدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسالة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في
 معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بان يكون التصديق
 معرfa للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بان يكون التصور
 حجة موصلة الى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان لزوم الدور والتسلسل الباطلين على
 تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس والا يجوز ان
 تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الاول
 ولا يلزم الدور ولا التسلسل فابطال نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من
 الآخر خبط القنادفأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فانما يكتسب
 بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما
 نظريا يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون
 ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر
 المتون لم تعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من تعرض
 هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديها وبعضه نظريا والابق احتمال كون جميع
 أحدهما بديها وجميع الآخر منها نظريا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود
 من اثبات بعض كل منهما بديها وبعضه نظريا ولعل وجه عدم التعرض لعدم قيام الدليل
 الشافي على هذه المقدمة (لان المعرف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله
 ان ما يحصل به التصور يكون معرfa والمعرف يكون مقولا على المعرف بالفتح والتصديق ليس
 بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرfa فلا يحصل به التصور قال
 في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان
 التصور معرfa فيكون مقولا ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعرف بتصديق اه
 تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من
 الشكل الثاني لا شيء من المعرف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله
 والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف
 يقول بأن المعرف مقول بل يقول ان المعرف ما يفيد المعرف سواء كان مقولا أولا ولو سلم فنع
 كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولا وقد يستدل على اثبات الصغرى
 بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات
 وهي إما اللازم أو العرض المغارق وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من جملة عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مباين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يحمل عليه فلا يفيد
 ويرد عليه أنا لا نسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات
 خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم
 أيضا ان المعروف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل
 أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لا بطلاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات
 عدم حصول الشيء بالمباين وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود
 التصديق وعدمه وكلاهما متساوي النسبة لا يكون علمه من جهة هذا دليل العكس حاصله ان
 التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علمه للكاسب ومن مجال وجوده
 والتصور ليس مرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء
 فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون
 مرجح فكيف يكون علمه كاسبه له قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود
 التصديق وعدمه ان نسبة الى وجوده هي النسبة الى عدمه بلان تفاوت ذلك غير ظاهر لا بد له
 من دليل وان أراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر
 من كلامهم فسلم لكن حينئذ فقدان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان أراد بتساوي نسبة
 التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبة الى الوجود هي بعينه نسبة الى العدم فلا نساه
 لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان أراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق
 وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون من مجال وجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا على أنا
 لا نسلم استواء النسبة على تقدير كونه علمه لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين
 الكاسب والمكاسب لا بد من المناسبة التامة المصححة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون
 أحدهما كاسب للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبينا
 للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبحسبها
 يكون مفيد له وهذا يندفع ما قيل ان أثر التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر
 عن كونه حقا أو باطلا أو كونه حاصلا في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة
 التصديق فان أثره حصول الشيء أولا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه
 تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور الذي يفيد مجرد تمثيل
 الشيء في الذهن (بعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بديهي) غير محتاج الى
 الفكر كمتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كتصور الملك والجن والتصدق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبداهته وعدم كساب أحدهما من الآخر
فثبت أن بعض التصورات بديهى والبعض الآخر نظري يحصل من البديهى منها وكذلك بعض
التصديقات بديهى وبعضها نظري يحصل من البديهى منها ولا يحصل أحدهما من الآخر
(والبسيط) أى لا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أى موصلا إلى الغير قال فى الحاشية خلافا
للبيضا ومن ثمة غير تعريف النظر إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى حاصله أنه اختلف
فى أن البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض إلى أنه كاسب وغير تعريف النظر من
ترتيب أمور إلى تحصيل أمر أو ترتيب أمور يشمل البسيط والمركب والمصنف اختاران
البسيط ليس بكاسب فبقى التعريف على حاله وهو ترتيب أمور راجع وقال فى المسلم ليس
بمكتسب يعنى كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا أن البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد فى الكسب منها ويرد عليه أنه لو اختلفتم
على أنه لا بد فى الكسب من الترتيب فلا مناقشة فى الاصطلاح والآن نسلم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول سواء كان مفردا أو مركبا كما عرف
به صاحب التهذيب وأيضاً يخرج التعريف بالفصل وبالحاصة وحدها لأنهما بسيطان كيف
يحصل منهما شئ مع أنه يصح التعريف بهما الآن يقال إن مراد المصنف أن البسيط لا يكون
كاسبا فى الأكثر مثل المركب لأن التعريف بالمفرد قليل بالنسبة إلى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد زرخداج أى قليل ناقص لكن هذا التوجيه لا يلائم قوله فلا بد من
ترتيب أمور لأنه يقتضى أن النظر ليس بدون ترتيب أمور إلا أن يقال المراد أنه لا بد فى
الكسب المنضبط والغالب فى الوقوع من ترتيب أمور راجع أو يقال معناه أن البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لأنه لا يكون إلا فى
المركب وأما مطلق الافادة فهو فى البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور وبرهان عدم كونه
مكتسبا أن كاسبه إما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثانى إما أن يكون عينه أو غيره فإن كان
الاول يلزم الدور وإن كان الثانى فيكون مبايناً له والشئ لا يحصل من مباينته وعلى الاول إما
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما على الاول لا يبق البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثانى لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لأن العوارض لا تنفد الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لأن المركب من الداخل والخارج خارج فخاله كحال
العوارض لعائل أن يقول إن التعريف بالعوارض وإن لم يكن حذا لكنه رسم والرسم من

المعرفة فيكون كاسبا فال بسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكتسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما الذى الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالسكنه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو ، طلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكتسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فافهم (فلا بد) فى الكسب (من ترتيب أمور) هو فى اللغة جعل كل شيء فى مرتبة وفى الاصطلاح جعل الشئ شيئين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب المار كسب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور (لئلا كسب (وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس فى الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس فى الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل الفكر والثانى مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادى الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادى تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان الفكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلة كمتقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت مع الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا ولم يجعلوا هذا النوع فى أعداد الضرورى لندرة وقوعه فى العلم على ما نقل فى شرح الاشارات عن المعلم الاول وارضطاطليس فالنظر متحد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التغاير فى مفهومهما أصلا فهما مترادفان وأن فرق بان الفكر مجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهمامة صادقان وليس بمترادين لاعتبار الملاحظة في أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أى في مقام الكسب وكون البعض بديهيا والبعض الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو متسلك الامام في القول بديهية التصورات كلها (خو طب) أى جعل مخاطبا (به) أى بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أسانذة أفلاطون وكان زاهدا معلنا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمه قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة وتلميذة وعاش قريبا من ثمانين سنة وكان نقش خاتمه من غلبه هو اه افتضح ومعنى سقراطيس في اليونانية المعتصم بالعدل كذا في عيون الاطباء اه وفي فوائح المبادئ ان فيساغورس كان من تلامذة سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاشرافيين وارسطو من تلامذته وأول المشائين (وهو) أى الشك (أن المطلوب) أى ما يطلب تحصيله (إمام علوم) قبل التحصيل (فالطلب) أى ارادة تحصيل الحاصل أى تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس بمعلوم أصلا (فيكيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشيء فالعلم أصلا كيف يتوجه اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إمام علوم قبل الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيلزم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل ان كان عين التحصيل الاول فايغيب الطلب شيئا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى فهو مستحيل لحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لابد له من العلم أولا ليقتضيه توجه اليه فيمتنع الكسب بالمرة فاطن بعض الشارحين من ان هذا الشك مختص بالتصور ولا يجري في التصديق منشأه ان المطلوب التصديق عبارة عن الاذعان بالنسبة والتصور يتعلق بكل شيء فيقال ان المطلوب معلوم أى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو تصور وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار ما يتعلق به الاذعان وطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فمعلوميته انما هي تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصوره فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إمام مغفول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل للنفس أصلاً أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فمتنع
الطلب وعلى الثاني تحصيل الحاصل فان قيل انه معلوم باعتبار تصور النسبة المذغنة قبل
الطلب فلا يكون مجهولاً مطلقاً قلنا هذا يرجع الى الجواب المذكور للشك ولا شك في
جوابه في الشك باعتبار التصديق أيضاً وأما اختصاص الايراد بالتصور فلا وجه له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) يعنى ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول
من وجه فحاصل الجواب منع الانحصار في المعلومية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشق الثالث وهو كون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه فاذا كان المطلوب
معلوماً من وجه وطلب تحصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم تحصيل الحاصل لان الوجه المجهول
الذى قصد تحصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطلق لأن هذا الشيء معلوم بالوجه المعلوم
(فعاد) الشاك (قائلاً) أى يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أى الوجه الذى يعلم المطلوب به
(معلوم) لا حاجة الى تحصيله ولا يلزم تحصيل الحاصل (والوجه المجهول) أى الوجه
الذى لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طاب للمجهول المطلق (وحله) أى
حل ما عاد الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب) يعنى الوجه
الذى لم يعلم ليس غير معلوم أصلاً بوجه من الوجوه ليكون مجهولاً مطلقاً ويمتنع الطلب
بل هو معلوم بوجه . (فان الوجه المعلوم وجهه) أى وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولاً مطلقاً يلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو
معلوم به (ألا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومه ببعض اعتباراتها) أى خذوها وحفظها هذا
الكلام تأييداً لكون المطلوب معلوماً من وجه وحاصل التأييد أن المقصود والمطلوب
بالكسب الحقيقة التى هى معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلاً
تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض
العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذا الحقيقة
مطلوبة ومجهولة والى استمحة مطلقاً لمتنع الطلب ويجرى هذا الجواب فى التصديق أيضاً
بأنه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الاذعان فالمطلوب هو التصديق الذى يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلف فى صدور ان المطلوب حقيقة فى الشيء المعلوم بوجه والمجهول بوجه
انما هو الوجه الذى لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجه لذلك الشيء حقيقة
لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والمطلوب اليه بالذات فى العلم بالوجه انما هو ذو الوجه فى

الجهدول انما المقصود علم ذى الوجه باز الة جهاته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات
 فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
 بحيث لا يعرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعي بحيث اذا حصل فى الذهن
 تنقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كلفة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف
 هذا دفع توهم عسى أن يتوهم انه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم
 الطبيعى بحيث تكفى الفطرة للانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المنطق ووجه
 الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم الطبيعى لكن كل ترتيب
 ليس كذلك فلا تكفى الفطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم اقادة كل الترتيب
 ووقوعه على النظم الطبيعى (ترى الآراء) أى عقول العقلاء القاصدين للصواب الممارين عن
 الخطأ (متناقضة) متخلفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى المطلوب ورأى بعض آخر الى
 نقيضه فان بعضهم قائلون يقدم العالم والبعض الآخر يحدوثة بل الانسان الواحد يناقض نفسه
 فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والما وقع
 الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سريانى روى انه أمم لسطر
 الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
 يحصل منه يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقصد منه عرفانه مثلا قولنا كل سالبة
 كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها
 فاذا أردت أن تعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان يفرس بالضرورية مثلا وعامت انه جزئى
 من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فمقول هذه سالبة كلية ضرورية
 وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قولنا لا شئ من الفرس
 بانسان دائما وهكذا فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) أى
 حافظ للذهن (عن الخطأ) أى عن وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى القانون
 العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا ومنطقا واسم مكان والنطق
 على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وقد يطلق على ما يصدر عنه ذلك
 الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو يسلك فى الثانى مسللك السداد
 ويحصل بسببه كمالات الثالث لان التوبة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به
 كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم يهنا أمر ان من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
 رسم المنطق والحاجة اليه للعضمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهم باطلان فكذلك مزعمهما بيان الملازمة ان المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الاول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون كسبياً من القواعد المنطقية أو غير هاهنا على الاول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحمل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا ينفي الاحتياج مطلقاً فتحصل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً بأنها غير منحصرة في القانون لانه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلي والجزئي وبأن المنطقيين أيضاً يخطئون فلو كان عاصماً فكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الاول بان المنطق لما كان عاملاً واحد افصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بأنه ليس المراد نفي العصمة عن الغير بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بأن عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعائتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح مثلاً بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والاحتمال على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في الكيف والسكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلهذا يقع الخطأ لبعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للقوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعدم لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية وبحد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً الفرق بينهما وبين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول متعذر فغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اهمالها ممكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحدس وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضئيفة فافهم (وموضوعه) أي
موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية
ما تلحق الشئ لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغريبة للإنسان بالقوة أو بواسطة أمر خارج
مساولة كالحقوق التعجب له إدراك الأمور المستغربة والمراد بالحقوق بالذات عدم الوساطة
في العروض بأن يكون العارض عارضا للوساطة بالذات ولا يكون لذى الوساطة إلا باليجاز
كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطة وعلم أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو أن
يكون كل من الوساطة وذى الوساطة معروضا حقيقيا كالحركة العارضة لليد والمفتاح والقسم
الآخر منها وهو كون ذى الوساطة معروضا حقيقيا بدون الوساطة كالصباغ للون الثوب
المصبوغ لا ينافي اللحق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوي ما يكون لحوقه بواسطة بالذات
لكن بشرط أن تكون الوساطة مساوية لذى الوساطة فالوساطة ههنا أعم من أن تكون
واسطة في العروض أو أحد قسمي الوساطة في الثبوت وهو القسم المنفي في الأول فالعارض
للشئ لا بالذات ولا بالمساوي يعد عرضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم والأخص أو بالمباين
صدقا ونحقا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لأنه أحق أن يعد من أحوال ما يلحقها
بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوي أيضا أحق أن يعد من أحوال المساوي لا من
الذات فواجه الفرق بينهما ليعد أحدهما من العرض الذاتي والآخر من الغريب . قلت الأمر
المساوي ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فينسب اليه ينسب الى الذات
بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص وأما العرض الأعم والأخص
من الموضوع فهو عرض ذاتي للموضوع . فان قلت قد يبحث في العلم عن العوارض اللاحقة
لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث في العلم الا عن
الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد مرجوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان
البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أي ما يوجد في الذهن هذا
احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعاني لعمهم
ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم
متغير وكل متغير حادث مثلا قياس والقضية الاولى الصغرى والثانية الكبرى وهما مركبان من
الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامي بازاء الالفاظ موضوعات فتكون الالفاظ
موضوعات وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا في المعاني المعقولة من هذه الالفاظ وإيراد
الالفاظ ليس إلا للإفادة والاستفادة فأرادها بالتبع لا بالذات فظهر أن البحث في المنطق

ليس الاعن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
 عرضة لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون ظرف عرضة الذهن سواء كان شرطا
 لعرضة كالكلية والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعرضتهما لانهما من صفات المفهوم
 والمفهوم ما يحصل في الذهن أولم يكن شرطا كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
 والخارج جميعا وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
 المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقا ولم يقيده بالثانية كما قيد
 المتقدمون لئلا يرد عليه ما يرد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
 الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجعل كل واحد منها محمولات على
 المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفر وعا عن
 البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعا للعلم كيف
 يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن
 المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية
 الأخرى مثلا البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من
 أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات
 الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهم من المعقولات
 الثالثة فان قلت قد يبحث عن الكل أيضا قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس
 من المسائل المنطقية لانه لا يدخل له في الايصال وكذلك التصديق بشئونه للأشياء لا تعلق له
 في المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث
 الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات الأولى فليس البحث عنهما الا برجوعهما الى
 المعقولات الثانية فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن
 إيهام الجنس وعليه الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بخناعن أحوال
 المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الامور على سبيل المبدئية لا من حيث انها من
 المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الامور ليست
 كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن تجعل على موضوع العلم أو أنواعه
 أو اعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث انها يقع البحث فيها تسمى مباحث ومن
 حيث انها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث انها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث
 انها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث انها تكون كلية قاعدة وقانونا ومن

حيث استأهلها على الحكم قضية ومن حيث احتمالها للصدق والكذب خبرا ومن حيث إفادتها
 للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل
 مطلوب بالاسمى واحدا وان اختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات وقال الاستاذ قدس سره
 في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لان المعقول
 الثانى كالسكى والجزئى والذاتى والعرضى تجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع
 لا يجعل محمولاً فتأمل فيه (من حيث الايصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية
 كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراض ونحوها فان البحث عنها من هذه الحيثيات انما
 هو فى العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد علة البحث عن الأعراض الذاتية
 أو قيد لعروضها فى نظر الباحث معناه ان البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الايصال الى
 التصور المجهول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد ملحوظ فى نظر الباحث
 ولا دخل له فى عروض العوارض ولا فى معروضاتها بأن يكون شرطاً أو علة للعروض بل
 سبباً للبحث وقيدا للموضوع فى نظر الباحث والا يلزم ان يكون الايصال شرطاً للعروض
 الجنسية والفصلية مع ان الجنس والفصل عارضان لمعروضيهما سواء كان موصلاً أو لا
 والايصال أعم من أن يكون قريباً كالحذو والرسم فى التصورات فانهما يوصلان الى المجهول
 التصورى بلا واسطة شىء آخر وكالقياس فى التصديقات فانه موصل قريب الى المجهول
 التصديق وكذا الاستقراء والتثليل أو بعيداً كالجنس والفصل فانها يوصلان بواسطة
 انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى مجهول وهو محدود وكالقضية
 وعكسها ونقيضها فانها لم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياساً لا توصل الى التصديق والتصورات
 أيضاً من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانها يوصلان الى
 القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجهول التصديق ولما كان فى
 الاستدلال المطلوب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمطلب والاولان ظاهران لاجابة
 الى بيانهما فكان الثالث مخفياً فأراد أن يبينه فقال (وما يطلب به) أى الشىء الذى يطلب
 به الشىء الآخر يسمى ذلك مطلباً كونه آلة للمطلب فالظاهر بكسر الميم لمناسبة المقام لكنه
 خلاف المشهور لان المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر اميميا أو اسم ظرف
 فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأهداف المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب
 (أربعة) الاول مطلب ما (و) الثانى مطلب (أى) بالتشديد (و) الثالث مطلب (هل و) الرابع
 مطلب (لم) فتلك المطالب متباينة وماسواها تابعة لها ومفرعة عليها (فا) أى لفظه اطلب به أى

بلفظه وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر
(التصور) أى تصور الشئ (بحسب شرح الاسم) أى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أى
ما (شارحة) لشرحها اسم الشئ فما الشارحة ما يطلب بها تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع
النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج سواء كان معلوما كالنعناء أو موجودا
كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاذا سئل عن النعناء أو الإنسان قبل العلم بوجوده
فيكون المسئول عنه مفهوما سواء كان التعبير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج
فيما للحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بحسب الحقيقة) أى ما يطلب به التصور بحسب الحقيقة بمعنى
أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (لحقيقة) أى فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا
بالشارحة لبيانها ذات الشئ التى تكون حقيقة ذلك الشئ فما الحقيقة يطلب بها تصور الشئ
الذى علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصوره بحسب الحقيقة وهذا أيضا أعم من
أن يكون تصوره بالحد والرسم تاما أو ناقصا فان قلت إذا كان التصور فى كليهما أعم من أن
يكون بحسب الحد والرسم فالفرق بينهما قلت الفرق بينهما أن ما الشارحة لا يشترط فيها
العلم بالوجود فتشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفى الحقيقة لا بد فيها من العلم بالوجود
لا يقال أن ما الحقيقة إما أن تغيب فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى
الثانى لا يعد مطلباً بارساً له لأن مفاده يحصل بما الشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة
العقيدة للوجود وعلى الاول لا يجاب إلا بالكنه فكيف يكون شاملاً للحد والرسم لانا نقول
بحسب اللغة لا فرق بينهما إلا بحسب العلم بالوجود فى الحقيقة وعدمه فى ما الشارحة وحصول
هذا المطالب من ما الشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحسانا لتمييزه عن كل واحد
منها بانفراد اذ الحاصل من المطالبين تصور الشئ وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور
حاصلاً بعد العلم بوجوده كما فى الحقيقة فانا إذا تصورنا الشئ بفهمه ثم علمنا وجوده فيطلب
بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب
ما الحقيقة فى ما الحقيقة زيادة توضيح على مطلب ما الشارحة والهل البسيطة وقديقال فى
الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد فى الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من
حيث أنه عنوان وشرح لاسم بخلاف الحقيقة فافهم فانه دقيق قال فى الحاشية أن قلت
جواب ما منحصراً فى الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسبجى فى هذه الرسالة وذلك
مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جواباً قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم
نوسعوا نحو زوا الرسوم والتعريف اللفظى فى الجواب وتفصيل ذلك فى الحواشى القديمة

وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحد والجنس والنوع كما ينبغي في باب السكليات الجنس يقتضى عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فاوجه تجويزه فيه والتجويز ينافي المحصر وحاصل الجواب انه لا شك في انحصار جواب ما في الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب الخصوصية فقط كما في الفصل أو بحسب الشراكة فقط كما في الجنس أو بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما وحقيقة الامر كذلك وتجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والتوسع يعني اذ لم يتيسر الجواب عن الذاتيات كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز ويتوسع في الجواب عنها بالرسم فاندفع المنافات بين المحصر والتجويز لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظي وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء فوقع في جواب ما وعدم المطالب التصورية والتعريف الاسمي وهو ما يحصل تصور ما لم يعلم وجوده داخل في مطلب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا في دخوله في مطلب ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأى لطلب المميز) أى يطلب ما يميز الشئ عن اغياره متمسكاً (بالذاتيات) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في ذاته فعناه السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق (أو) متمسكاً (بالعوارض) بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أى شئ هو في عرضه فعناه السؤال عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة وهى الضاحك (وهل لطلب التصديق لوجود شئ في نفسه) أى في نفس الشئ من غير زيادة على الوجود كما يقال هل العناء موجود أم لا (فتسمى بسيطة) لبساطتها وعدم طلب الزيادة على الوجود (أو على صفة) عطف على في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شئ على صفة كقولنا هل الانسان عالم أو جاهل (فركبة) أى بها هذه الهل تسمى هلامركبة لتركبه وطلب الزيادة على الوجود وهى الصفة فهل البسيطة متخللة بين ما للشارحة والحقيقية لان ما لم يعلم مفهوم الشئ لم يطلب وجوده في نفسه وما لم يصدق بوجود الشئ في نفسه لم تطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود مؤخره عن ما للشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما للحقيقية الطالبة للحقيقة وأما هل المركبة فلا شك في تأخيرها عن ما للشارحة وهل البسيطة اذ لا كمال في علم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود وأما تأخرها عن ما للحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصفات بدون عرفان الحقيقة لكن الانسب التأخير لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود أليق ومطلب أى مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم
 على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي
 هي هل الأيسر على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعلية الحقيقة وسنخ
 قواها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط في هذا القسم سؤال
 عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله
 ان مطلب هل الأيسر على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك
 انه غير صالح للمطلب ضرورة ان حل الشيء على نفسه متمتع فأين الطلب أو غير مفيد فأين النفع
 وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب في هل
 الأيسر تصديق ثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في
 حيز الخفاء بل بما أجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة
 الوجود وهي قد تكون مجهولة القوام كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم
 لا فإذا كانت الماهية مجهولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق
 انما يتعلق بمقادير الهيئته التركيبية عند المحقق الباقر والهيئته التركيبية مركبة من الموضوع
 والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه يرجوع الى حل الشيء على نفسه وان
 أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقادير الهيئته حينئذ المرتبة المتأخرة عن مرتبة
 القوام على ما صرح به ذلك المحقق فتقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان أريده
 الجمل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريده الجمل التصديقي فمنوع فهذا لا يراد مدفوع
 باختيار الشق الاول من التريديد والرجوع الى حل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم
 الافادة لانه قد يكون نظريا مطلوبا وفيه فلا بد له من مطلب لاسيما اذا كان مجهولا واذا كان
 الشيء كالعنقاء مثلا مجهولا فلا شك في مجهولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد
 يجاب عن اراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه
 حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو
 الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أخرجهما من اللبس المحض الى الأيسر فالمحكم
 بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من
 اللبس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة
 لا يحتاج الى جاعل أصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالذاتيات
 معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلا ولا شبهه ما قال الاستاذ قدس

سره انه ينقسم الهل الى خمسة أقسام ثلاثة للبسيطة الاول يطلب به الجعل الاولى فانه قد يكون
نظرياً فلا بد له من مطلب ألا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصور به بالكنه يمكن لنا
السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالباً المرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة
عن نفسها وهي أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء موجودة وهذا وان
كان ملازم للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالباً للوجود والهل المركبة لها
قيمان الاول ما تكون طالبة للصيغة المتقدمة على الوجود كالأمكن فانه متقدم على الوجود
لان الشئ يصير أو لا يمكن ثم يصير موجوداً والثاني ما تكون طالبة للصفت المتأخرة عن
الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لا بد من تفصيلها
للمناظرين وتكشفها للتنبية الغافلين (ولم أي لفظ لم يجز) (المطلب الدليل بمجرد التصديق) أي
يكون فيه طلب العلة لتصديق العقد فقط من غير تعرض لعله تبوته في نفس الأمر كقولنا لم
كان هذا متعفن الاخلاط قيل لانه مجموع فهو دليل أي تعلم به إنية الشئ أي وجوده لا علمته
لان الحمى ليست علة لبعض الاخلاط بل الأمر بالعكس (أول الأمر بحسب نفسه) عطف على
قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم يطلب وجود الأمر في نفس الأمر يعني لطلب علة
وجود الأمر في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا مجموعاً قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط فهو مجموع فتعفن الاخلاط علة للحمى في نفس الأمر لاني اللفظ فقط كما في الاول
وهذا دليل أي يعرف به إنية الشئ وعليته قال في الحاشية وهو دليل لمي وسياً في
الصناعات الخمس اه الصناعات الخمس هي أقسام القياس من البرهان والجدل والخطابة
والشعر والسفسطة وسبجي تفصيلها في آخر الكتاب فحاصل ما ذكرهنا ان الأوسطين
كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطلوب علة للحكم في الواقع أيضاً فالبرهان لمي نحو هذا متعفن
الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو مجموع فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار
اليه كذلك علة لعروضه له في الواقع لان الحمى لا تكون الا بتعفن الاخلاط وان لم يكن الاوسط
علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو إني نحو هذا مجموع وكل مجموع فهو متعفن
الاخلاط فالحمى وان جعلت علة للتعفن في اللفظ لكنها ليست علة له في الواقع بل الأمر
بالعكس ويسمى هذا القسم دليلاً أيضاً وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معاً لولي
علة أخرى كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل محرقة مشرقة فالاحراق والاشراق معاً لولي
لنار فهذا القسم برهان الآن على الاطلاق فطلب لم لا شك في تأخره عن مطلب ما الشارحة
والحقيقية والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالإليق أن يكون مطلب لم متأخر عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلمية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (وأمّا مطلب من) الذي يكون لطالب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقصود من السؤال التعين الشخصي المميز له من إثنين أشخاص آخر (وكم) اطلب التعين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) اطلب التعين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) اطلب التعين من حيث الحصول في المكان كالسجد والسوق (ومتى) اطلب التعين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والأمس (إماذنبات) بالذال المججمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المشناة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إمتاواع (لأي) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالاولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

﴿فصل التصورات﴾ جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكرها وترتيبها بان قدمنا ذكرها أو ردها في الكتاب أولا ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج الى التصور اه فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدم مبالغة والتصوير محتاج اليه للتصديق لان التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه وأشرطه على اختلاف المذهبين وليس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أوردته مقدماً بحسب الوضع أيضاً ليوافق الوضع الطبع (فان الجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بدو جه من الوجوه (يمنع عليه) أي على الجهول المطلق (الحكم) بالشبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمتي دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً اليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان الجهول المطلق يمنع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً الى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة فإ
وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لا كونه عمدة ويعرف حال البواق بالمقايسة
(قيل فيه) أى في قولنا المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم (حكم) أى حكم بالامتناع على المجهول
المطلق (فهو) أى فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه توضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم
المجهول المطلق يتمتع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا
الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان
قولكم يقتضى بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كاذبا لاستلزامه النقيضين
الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلومته تستدعى صحة الحكم لا
امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أى حل القول المفهوم من قبل
(أنه) أى المجهول (معلوم بالذات) أى بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول مطلق بالغرض) أى
فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه حتى عن وجه المجهولية أيضا فخاله ان
للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثاني ان العقل يفرضه
مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان
العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالاعتبار الثاني بأن العقل لم يلتفت الى كونه
معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض
لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا يختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم
وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثاني باعتبار فرضه مجهولا
ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهمة دون الفاء فعنه حينئذ انه معلوم بالذات أى
بمفهومه ومجهول بالعرض أى بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول
بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومخال
فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع
انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسياق) قال في الحاشية أى في
التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهي انا اذا فرضنا مثلا زيدا
تصور في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفهومات سواء
فالا شياء اما معلومة لزيد أو مجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون عامها الا بهذا المفهوم لا بغيره
لنمض كونه ذهنه خاليا عن جميع المفهومات سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم
صادا قاعلي هذه الاشياء ومصدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتناقضين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجهها الها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل واجيب عنها بأن الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا لم يكن منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ الانكشاف فتختم ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من ان اسمها ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما وتقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجناعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لاننا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكنه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفات ومن غير لحاظ كونه وجه ذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في رد العلم بوجه انه ليس علم الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما هي من حيث كون هذا الوجه وجهها بهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجهها للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسيما اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ انكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ انكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجاب بأن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجلي البديهيات كالوجود وغيره واما حصول مفهوم المجهول المطلق فمنوع وذلك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكرنا فافهم ولهذا الشبهة تقر برأى آخر في شرح الاستباز قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يقضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لا تتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول السارح والجهة وكيفية ترتيبها وهما لا يتوقفان على الالفاظ فظهرهم وبحتم ليس الا عن المعاني فما وجه ذكر الالفاظ ودلائلها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العلوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك العقل المعاني عن تحصيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلت الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة أيضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ. قلت في الكتابة
 والاشارة مشقة لا تخفى فان قيل ان الاشراقيين كان فيهم افادة واستفادة بدون الالفاظ
 بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتييسر لكل واحد وانما الغالب
 فيهما هي الالفاظ وحصر إتمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا لئلا يراد عليه ان افادة الواجب على
 الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ فالبحت عن الالفاظ في فن المنطق ليس
 بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة ومعدومة
 وجوهر وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل
 الى الجهول فلذا قال لا تتم الا بالدلالة وهي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (منها)
 أى من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها
 (بعلاقة ذاتية) أى بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاتها مع قطع النظر عن
 الخارج وهي علاقة اللزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الحاشية ولا بد فيها من العلم بالدال
 والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر. فان قلت الدلالة موقوفة على علم المدلول
 وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور. قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة
 وعلمه مطلقا ليس موقفا عليها والدلالة موقوفة على علمه المطلق فتغاير الموقوف والموقوف
 عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قال الاستاذ قدس سره
 ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهي دلالة الاثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة
 أحد الاثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة
 (ومنها) أى من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا
 تاما (بجعل الجاعل) أى يكون لعلاقة جعل الجاعل اى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها)
 أى من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (باحداث طبيعة) للدال عند
 عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض
 المدلول. فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسببات كدلالة السحاب على
 المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة فيقتل المحصر فيها. قلت
 ان كان السبب العادي من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهو طبيعية لا يقال
 ان دلالة اح اح على وجع الصدر واخ اخ على السعال دلالة طبيعية مع ان المحدث من ذوى
 الشعور فكيف تكون طبيعية لانا نقول لانسلم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من
 عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم الفرق بين ما يصدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعر من حيث عدم الشعور بها (وكل منها)
 أى من الدلالات الثلاث (لفظية) ونسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره
 (وغير لفظية) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان فى الاقسام الثلاثة
 صارت ستة أقسام الأول دلالة عقلية لفظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار
 على وجود الالفاظ . فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية
 مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجمع العقلية والوضعية فلا يبقى التباين بين الاقسام الثلاثة
 مع انه لا بد من التباين بينهما . قلت تحقق الدالتين فى مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعلى وجود
 الالفاظ أى وجود المتكلم به هذا اللفظ على عدم وضعه وإنما انتقل العقل اليه فالاولى
 فى مثال هذه الدلالة لفظ ديز الذى هو غير موضوع للمعنى لتكون دلالته على وجود الالفاظ
 فقط والثانى عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لفظية كدلالة
 الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لفظية كدلالة الدوال الاربع أى
 الخطوط والعقود والنصب والاشارات على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت
 بتقرر الواقع لها لكن الدوال ليست ألفاظا بل هى الامر الواقعى أو الحالة الواقعية الموضوعية
 لمدلولاتها والخامس طبيعية لفظية كدلالة اح اح على وجع الصدر والسادس طبيعية
 غير لفظية كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجيل وسرعة النبض على المزاج
 الخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية
 فانحصرت الطبيعية فى اللفظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول
 اعتبار أن المرض الخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينة للون المعين والمزاج
 المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطراب الطبيعة والانتقال فيها من الدال الى المدلول
 بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما فى مادة واحدة ككونه من جهتين
 والاولى فى مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عندها شهادة العلف وبعضهم لما التبس عليه
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وباعامت من الفرق يظهر وجودها قال
 فى الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعة فى غير اللفظية واعتبره المحقق الدوانى فهو الحق اه
 والانحصار بين الاقسام الثلاثة والستة ليس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أورده
 المصنف بقوله منها ولم يقل وهى إما عقلية أولا (وإذ كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها خاصة - له ان الانسان لما كان مدنى الطبع يعنى طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تمييزه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام أحدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمعالج فى الما^٢ كل والمشارب والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان صار (كثير الاقتدار) أى الاحتياج (الى التعليم) باعلام ما فى ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذه ما فى ضمير صاحبه والطبيعية والعقلية غير منضبطتين لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول فلا يفيان للفهم على الوجه المطلوب فاحتج^٣ فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال الغير اللفظية لاتفى للفهم المقصود ولا سيما فى العقولات الصرفة فسدت الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت اللفظية الوضعية أعما) أى أشمل الدلالات المذكورة أقساما (وأسهلها) أى أسهل الدلالات تعلما وتعاما (فلها) أى الوضعية اللفظية (الاعتبار) فى الاستعمال توضيحه ان الافادة والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية لان طريق الفهم فيها واحد وهو العقل فى الاول والطبع فى الثانى فما وجد فيها ما وسعة والوضعية فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعة فى كل اللغات لمعان وجاء فيها النقل والمجاز غير ذلك ولا شترط العلم بوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدقيق فى حصول الافادة والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ للمعانى هو الله تعالى وعامها لازم له وهو علم نبيه والنبي لأمة حتى اشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم فى كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وباعتبار ان الله تعالى لم يترك معنى من المعانى الاوضع بازائه لفظا يدل عليه وصارت الالفاظ مشتهرة فيها بينهم ودلالاتها على كل من المعانى بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قيل فى وجه الاشتمالية انه ككلاما يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوضعية الغير اللفظية أمكنت الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس فليس بشئ لانه ان أراد بإمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعانى فسلم لكن ليس كلامنا فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أريد امكان تحقق الوضعية بحسب أصل الوضع فمنوع لجواز أن يصدر عن الطبيعة عند اضطرارها لفظ مهمل يدل على ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعانى وترك هذا القائل بيان وجه الاسهلية لعلمه زعم لفظ الاشتمل بالشين المعجمة والميم يمكن الهاء ونوهم كونه بمعنى الاعم جعله عطفًا بغيره والله أعلم بحال عبادته وان كان لهذه النسخة صحة لكن وجدت أكثر النسخ مطابقة لما مر من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين
 بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج الى بيان
 الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية
 فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها وعمومها من غير اختصاص بلغة
 دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضا على سبيل العموم لئلا تكون
 منافرة ووحشة أو يقال ان تدوين المنطق في كل لغة يمكن فكأن نقل من اليونانية الى العربية
 ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث الالفاظ المختصة بلغة دون
 لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دون في غير هذه اللغة (ومن ههنا) أى من افتقار الانسان في التعليم
 والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات (تبين) أى ظهر (ان الالفاظ موضوعات للمعاني من
 حيث هي هي) مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو الذهن (دون الصور الذهنية)
 الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور (الخارجية المخصوصة) بخصوصية وجودها
 في الخارج (كما قيل) بالوضع لها قال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان
 فيهما الى التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصيات اهـ فخاصته ان المقصود بالتعليم هو
 المعاني من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والخارجية والغرض
 من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلقة فالوضع لا يكون الا لها
 فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعات للمعاني من حيث
 قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية أى الشخص الذهني لم يمكن التعليم والتعلم
 فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها
 فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن
 وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقائه بالشخص باطل للشخص به بحاله ولو كانت
 الالفاظ موضوعات للامور الخارجية من حيث الخصوصيات الخارجية لم يمكن تعليم الكليات
 من حيث هي كليات لانها معرفة عن الخصوصيات فظهر ان الالفاظ موضوعات بازاء الماهية من
 حيث هي هي والخصوصيات ملغاة محضة كما يظهر بالاستقراء والتبعية وذهب أبو نصر
 الغرابي وأبو علي بن سينا وتابعوها الى ان الالفاظ موضوعات للصور الذهنية وبعض
 المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعات للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو مذهب الجمهور
 من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعلوم بالذات فن ذهب الى انه هو الامر
 الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعات

بازاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن
قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعه اليه ومن قال ان الملتفت اليه هو
الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بازائها فحاصل دليل الشيخين ان الموضوع له
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتقائها
وهو صفة ذات اضافية لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية
وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتقائها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
فالالفاظ لا تكون موضوعا لبازاها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس
موضوعا للشيء المخصوص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان
البعض ينكر ون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للمعاني ودليل بعض المتأخرين ان
الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب انما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا
له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي أيضا وينتقض أيضا
بالالفاظ التي لا توجد معانيها في الخارج كالانتزاعيات والمعقولات الثانية كالكمية وغيرها
فانها ليس لها وجود في الخارج وكالنعناء فانه ليس موضوعا للأمور الخارجية لعدم وجوده فيه
ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للمعاني في الخارج لانتفي معناها بانتقائها في الخارج مع
انه يبقى ان فهم المعنى من اللفظ عند انتقاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للمعاني من
حيث هي هي فهي موضوعا لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي
وجعل الصورة الذهنية والأمور الخارجية عليها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية
والامر الخارجي وان لم يطلق عليها لكن قد يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في
الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنية
أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب عليك انه على هذا التقدير
يكون النزاع لفظيا لان مقصودهم واحد وانما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت
ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لانا نعلم بالضرورة ان لفظ الكلي
موضوع لمعاني الذهن ولا يعرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للإشارة اليه الموجود
في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وانما هو موضوع
للذات المشخصة في الخارج فواجه القول بوضعه للمعاني من حيث هي هي مطلقا وتأويل
القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان بعض الالفاظ موضوعا للماهية من حيث هي
هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المفهومات الانتزاعية

وبعضها للخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي أى لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب
اليه القائلون بالوضع للامر الخارجى ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر
الذهنى بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قاله الاستاذ
المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي
هى فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية طرف دون طرف
حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت
ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية لو فرض
حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكل ما لا يتمتع عند العقل
تكثره في الخارج مع ان الكلمات الفرضية كاللشيء وشريك البارى يستحيل تكثرها في
الخارج لكن المفهوم لا يأبى عنه كذلك معانى الالفاظ من حيث هي لا تأبى عن حصولها
في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آتية عن حصول أحد هاتين طرفي الآخر
هذا خلاصة كلامه خذ واحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تتناول تلك الاوضاع الثلاث
اسلم من التسكلات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو
الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها لمعانيها ثم ألقى على الانبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام
بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجمع من الفقهاء استدلوا بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا هذا يدل على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم
الملائكة فاعترفوا بجزمهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس
والالفاظ اصطلاحية انبعثت داعية واحدة أو دواعي تجمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف
الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى
والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفية لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع وبعضها
بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول
واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضروري أم لا قال
البعض لا بد من المناسبة والما اختص بعض الالفاظ ببعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند
البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون
يقع الجسم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لا يمكن أن يناسب الطبيعة للضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وبهذه المناسبة وضعها وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يتخلو عن تحكم فافهم (فدلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معناه دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقة) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالة تضمينية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالتركيب مع ان دلالة المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة فحينئذ لا يكون التعريف جامعاً والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بتمام ما وضع له أيضا صحيح . فان قلت ان لفظ التمام بمعنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر أحد هما بالتركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى . قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فيقابل التمام النقص وهو أعم مماً هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء . فان قلت ما فائدة قيد الحيشية . قلت فائدة عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعاً للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص ويطلق عليه ما اذا أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلاً تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالة على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعاً له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركين المتزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والحرم فلواطقت الشمس وأريد بها الضوء مثلاً يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعاً له أيضاً وهذا لازم فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا تصدق احداهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بل لازم للموضوع له فبالحيشية امتازت احدهما عن الاخرى امتيازاً تاماً فلهذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى للمطابقة (فى)

المرکبات) أى فى المعانى المركبة لان فى المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظه يدل على معناه وليس له جزء لتكون دلالة عليه تضمنا قال فى الحاشية فان فهم الجزء فى فهم الكل وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ ويظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال فى السلم اللفظ الدال وضعاه فى كمال معناه مطابقة وفى جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعمل بصورة وحدانية لاتفصيل فيها الا بعد التحليل وفى المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع واما بوضع الواحد فكأنه موحدا لكثرة . فان قلت لا بد فى الدلالة من قصد المدلول واذا لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمنا لعدم قصد ههنا . قلت اعتبار القصد فى الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين يكفي الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا فى المركبات الذهنية كالانسان واما فى المركبات الخارجية كالبيت مثلا فالاتحاد اجزائه محال فلا يكون فهم ما فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد فى اللفاظ الموضوعات بازاء مركب ذهنى واما فى المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران فى الفهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للمطابقة مع أن ما يدكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية فى الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا ينافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهى مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوهما من أقسام الدلالة الوضعية لانقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل فى غير الموضوع له من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذى هو جزءه وادخل فيه تضمينية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس والشمس وارادة الضوء فانه مجاز من قبيل ذكر المنزل وارادة اللزوم بل ذكر الشمس واراد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه فبذلك فافهم (وعلى الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزؤه (التزام) أى

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لعناء فانحصرت الدلالة
الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت
الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان اقسامها ليس
كذلك. قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكوراً ربعاً وان
النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر بعنوان النفي والاثبات لكنه
راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعاً له
المطابقة أو لا فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أو لا بل باعتبار
عدم كونه موضوعاً أو جزأً فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم بحصرها في الاقسام الثلاثة
بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو المعنى بالحصر العقلي. فان
قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج مطابقة لبدفها من الزوم فيخرج عند
العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون الزوم وهذا يناقض الحصر العقلي. قلت الزوم
ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر انما هو باعتبار حدودها باعتبار التحقق والزوم
شرط لتحقيقها لا يقال لبدف الدلالات من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف والانتقضت
إحداها بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيختل الحصر العقلي لعدم كونه دائرياً
النفي والاثبات بل يكون دائرياً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لاننا نقول المعبر في الالتزام في
حشية العينية والجزئية لاحشية عدم العينية والجزئية فالحصر حينئذ من حشية العينية
والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً فلا يختل الحصر العقلي فافهم. فان قيل ان الحصر في الاقسام
الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن يقال الدلالة اما
بالعقل أو لا والاول العقلية والثاني اما احداث الطبيعة أو لا فالاول الطبيعية والثاني الوضعية
. قلت لبدف الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما عرفت فاختل الدلالة
بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استقرائي واذا عرفت الدلالة العقلية بما لا
يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون علاقة أصلاً
وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحقيقها حينئذ صار هذا الحصر أيضاً عقلياً فافهم. فان قلت
ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى فدلالته على معناه خارجة عن الدلالات الثلاث لان
دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضع لهذا المركب بل وضع فرداته
لمعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس جزءاً للمعنى الموضوع له كما
هو الظاهر ولا بالانضمام لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على معناه خارجة

عن الثلاث فاختل الحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن المقسم وهو
الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته
فلا يمتثل الحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من المقسم سوى الاقسام
المختص بها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والالم
تكن التضمينية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيهما على الموضوع له بل ما
يكون للوضع مدخل فيهما وهذا القدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لعناها
فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخلته في الوضعية وقسم من المطابقة
لان المطابقة أعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظين المعنى كما في المفردات أو وضع أجزاء
اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متحقق في المركبات
(ولابد) هذا دفع دخل مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا لما هو خارج عنه ولدلالة
الشيء على الشيء لا بد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة
الالتزامية ليست دلالة على الخارج المباين الغير المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لابد في
الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما صاحبه (مصححة) بصيغة الفاعل
أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عقلية) أي منسوبة
الى العقل وهي لزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم تعقل شيء من تعقل شيء آخر وينتقل بها
الذهن من المألوم الى اللازم كالزوجة للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعة
يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم بالزوم بينهما وجه اشتراط
الزوم انه لو لم يشترط لما فهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه
لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة
الالتزامية لكونه دالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون الزوم العقلي وأما
الزوم الخارجى فليس شرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعشى والبصير وابرار هذا في
مثال الزوم الذهني أولى من المثال بالزوجة والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب
العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والمألوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة
لزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل
ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثير اغاية الكثرة
صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد
فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ

على الخارج كيف تكون من الوضعية قلت الوضعية ما يكون للوضع دخل فيه وهذا المعنى لما كان لازماً للوضع له غير منفك عنه فبواسطته ينسب الوضع اليه أيضاً فاللازم كالجزء في عدم الانفكاك وما ينسب اليه بسببه ينسب الى اللازم . فان قيل قد تكون الدلالة بعلاقة السبب والسبب والحال والمحل وغير ذلك من العلاقات المعبرة في انواع المجازات فهذه دلالة على الخارج من المدلول مع أنه غير لازم له لا يقال ان هذه الدلالة تكون بالقرينة المصححة وهي معها لازم له لانه قد تكون القرينة مخفية غير معلومة ولو ظهرت القرينة فهي لا تدل الاعلى الاستعمال كالسببية والمسببية والحالية والحلية فالانتقال ههنا من اللفظ الى معنى لا يكون الا بعلم تلك العلاقة وهو ليس دلالة مطابقة ولا تضمنية فلا تكون الالتزامية مع عدم اللزوم الذهني قلنا هذه الدلالة مطابقة لانها عبارة عن الدلالة على كمال المعنى الموضوع له سواء كان وضع ذلك اللفظ له وضعاً شخصياً كترديد اسماء أو نوعياً بان يثبت من الواضع ان اللفظ اذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب له وهذا أيضاً نحو من التعيين فدخل المجاز بهذا النوع تحت المطابقة وليس من الالتزام لان الدلالة فيه قد تكون في ضمن الدلالة على الموضوع له بعلاقة اللزوم وفي المجاز ليس كذلك واخراجها عن اللفظية بأن تكون مع القرينة والقرينة ليست بلفظ فيكون المجاز المركب معهما من أقسام الغير اللفظية منقوض بدلالة الوضع فان العلم بعلاقة الوضع شرط في هذه الدلالة أيضاً مع انها ليست بلفظ فيلزم ان تكون الوضعية غير لفظية فقط ولو أوجب بأن الدال هو اللفظ والوضع وغيره من شرائط الدلالة فنقول في المجاز أيضاً كذلك فالحق ان براد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي ويدخل المجاز تحت المطابقة بحسب النوعي واليه ذهب الاستاذ المحقق وغيره من محول الأعلام قدس الله أسرارهم قال في الحاشية أختار مذهب أهل العربية لان محاورات العرب مصدقة كما يلوح بتصفح تراكيب البلقاء اه حاصله ان المصنف لم يشترط اللزوم العقلي فقط في الدلالة الالتزامية كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عتلية أو عرفة فالعلاقة عنده ما هي الا اعم منهما كما هو مذهب أهل العربية فاختار مذهبهم لان استعمال العرب مسلم والذهول عنه خطأ وههنا اختلاف آخر بين المنطقيين وأهل العربية وهو ان المنطقيين يقولون ان التضمن والالتزام تابعان للمطابقة في الوضع والالتفات والقصد جميعاً لأن المقصود والمتلف اليه والمستعمل بالذات انما هو المطابقة فقط والتضمن والالتزام ملتفتان مقصودان ومستعملان بالتبع لكونهما جزأ ولأولاهما موضوع له ومقصود بالذات وقالت العرب سامنا التبعية في الوضع لان الوضع بالذات انما هو للوضع له وأمّا في الاستعمال والقصد

والانفكات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت إليها بالذات
كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه
لاتعصر الدلالة في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهم اليسامين على
طورهم . فان قلت يلزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام
المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهم اليسامين التضمن والالتزام عند المنطقيين لانهم
قالوا باستعمالها بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب
الوضع النوعي كما علمت فافهم . ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (قيل الالتزام . مهجور)
أى متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانهم لم تهجروا في المحاورات انتهى يعني في
العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه
غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد للغرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو
التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه شيء منهما كما يحصل من اللفظ
الموضوع له لان المعرف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بان ان
أريد عدم فهم المقصود منه مطاقا فهو ممنوع لانه قد يفهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علاقة
اللزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا لمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة
فقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به
معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أى الالتزام (عقلي) اذ هو انتعال من
اللزوم الى اللازم وليس له لفظ . موضوع بازائه فصارع عقليا والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما
هو أسهل وهو الوضعي فلماذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة
ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار
ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لتفسير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن
وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقليا مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي
هنا ما صار في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عقلية فتأمل
وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخل للوضع أصلا لا بالذات ولا بالعرض فمنوع وان
أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا
يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء
للموضوع له لانا نقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في
الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقض بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فسادا آخر وهو اجمالى
 اذا لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذى أو ردتم على مهجورة بالالتزام فاسدا لانه يوجد في التضمن مع سكونه غير
 مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهجور بتم ظاهر واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضا عقلى لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل فالتضمن
 والالتزام سيمان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم الهجر وهو كونه جزءا من الموضوع له وملاصقا
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى . قلت علة الهجر كونها
 عقلية وهى متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأما تقرير الثانى وهو
 النقض التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل ماذا أراد بكونها عقلية أن أراد بكونها
 عقلية صرفة ليس للموضوع مدخل فيه أصلا فمنوع ضرورة أن دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فصار للوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان للعقل شركة فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضا ولوقيل بالفرق بأن اللوازم غير متناهية لان من لوازم الشيء انه
 ليس عين كل واحد مما يغيره والمغاير غير متناه بخلاف الأجزاء فانها متناهية فاعتبار الالتزام
 يوجب اعتبار الغير المتناهى فى مدلول اللفظ قلنا ليس الاعتبار فى الالتزام مطلق اللوازم بل
 اللوازم البينة ولانسلم عدم تنهاها . فان قلت ان الالتزام يذكر فى المنطق تعريفا وحوا لا فنا
 معنى مهجور بتم فى العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث يحتج به لكونه موجبا للتشاعر على
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيمه فتأمل (ويلاحظهما) أى التضمن والالتزام المطابقة يعنى
 اذا وجد التضمن والالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع
 الدلالة على الكل والملازم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما للالتزام فلا لجواز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . قلت هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقا لكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطقيين لانهم قالوا
 بالقصد والاستعمال فى المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة وابرادهما ليلتفت بهما الى المطابقة
 فهى المنفصلة اليها بالذات حينئذ يستلزمان المطابقة تحقيقا فلا حاجة الى أخذ الاستلزام
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية فيحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل
 لتحقيق والتقديرى لانهم اعتبروا فى مطاقى الدلالة القصد والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابين للطابقة غير مقصودين بالذات فيجتل الحصر الوضعي في الثلاث عند
 أهل العربية مع أنهم -محصرونه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق
 تابعان للموضوع له وعند أهل العربية ليس كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام
 المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصرها الدلالة المطلقة
 في الثلاث بل الدلالة القصدية نخر وجهها على هذا لا يضر الحصر ولا يرد على المنطقيين
 اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في الجواز عندهم
 وعدوهم في الوضع حمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما فيه
 الخبيثة يدخلان تحت المطابقة فلا يجتل الحصر أصلا هذا تفصيل ما مر سابقا (ولا عكس)
 أي لا يلزم التضمن والالتزام للطابقة أما الاول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط
 لا جزؤه كالواجب تعالى والعقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطاً في الخارج والذهن
 كما مر وأما الثاني فلاننا نقول كثيراً من المعاني مع الغفلة عن غيرها . فان قلت ان الغفلة عن
 اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون للفظ لوازم تكون الدلالة عليها
 بالالتزام فالالتزام لازم للمطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في
 الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على
 تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه بديهى ضرورة اننا نقول كثيراً من المعاني مع الغفلة عن
 غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضى أن يكون الاعتبار
 في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأخص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي
 لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلاً لا زيد من لوازمه انه ليس بعمرو ولانه لا يقال انه عمرو وكذا كل
 شئ ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للمطابقة لان كل شئ له لازم
 وهو انه ليس غيره فلا يتخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازماً لكل
 معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره
 (ليس مما يسبق للذهن اليه دائماً) اذ كثيراً ما تصور الماهيات ولا يتخطر ببالنا غير هافضلنا عن
 انها ليست غير هافضلنا في دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقاً من المنزوم الى اللازم لا يقال ان
 علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لاننا نقول
 هذا مسلم لكن لا نسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى
 من المعاني لا يتخلو من كونه شيئاً وما هو وما هو هذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج
 الى تصور الغير قلت لا شك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني وما لزوم تصور هافضلنا عند

تصور المعاني فمنوع لاننا نقل شيئا ولا نقلت أصلا الى شيء من صفاته فيبطل ما زعم الامام
الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلا بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين
بالمعنى الأعم معتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان المعتبر اللزوم البين بالمعنى الأخص وهو ان
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم
اللزوم بينهما بهذا البيان انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من
أن يكون عقليا أو عرفيا كما قال المصنف فليس يتم لجواز أن يكون له لازم عرفي باعتباره
يكون الاستلزام بينهما (والتضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما) هذان بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام وبالعكس
أما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة
العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون
هناك تضمن أيضا لاننا نقول ان العمى عبارة عن عدم منسوب الى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركبا . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجا عنه لكن تقييده داخل فيه لان
العمى في لغة العرب موضوع للعدم مع التقييد قلت ليس الكلام هنا على استعمال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى وجود معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان مقيدا لكن يمكن ان
يؤخذ على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلين فيه وهذا القيد يكفي للمثال وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خبير بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلا من
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقليا أو عرفيا فالواجب له لوازم
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الخفاء وأما الثاني وهو ان
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع الغفلة عن جميع عوارضه
كالأنسان مثلا فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه وأما قول ان هناك شعورا للمعنى
الخارجي لكن ليس لنا شعور بهذا الشعور فبعد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئة التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده
بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك
التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء واما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لانهم ما من العوارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان لمعنى لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشيء مفردا (والتركيب)

أى كونه مركبا (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفردا أو كونه مركبا للمعنى
 هذان بيان ماهو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يتخلو إما أن يكون مفردا أو
 مركبا فينبغي ما يعلم أن أى مركب يدل على القول الشارح رأى مركب يدل على الحجة والاول
 هو المركب التقييدى والثانى هو الجزئى كالتقصية التى تكون جزء القياس وبين الالفاظ
 المفردة لا كونهما دالة على اجزاء المعرف والحجة واختلف فى ان الافراد والتركيب صفتان
 للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والتركيب صفتان للمعنى واليه مال مير أبو الفتح
 فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقة يمين لانهم لا يبحثون الا عن المعانى فالمعنى المركب
 ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
 صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزءه دالا على جزء معناه
 ولا شبهة ان الالفاظ والمعانى معتبران فى الافراد والتركيب وان أحدهما دال والآخر مدلول
 فن رأى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن رأى جانب المدلول
 ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه مير أبو الفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
 قال مير أبو الفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للنهذيب ان الافراد والتركيب صفة للمعنى
 وقوله الافراد والتركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار قدوة المحققين فخر الملة
 والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا للمعنى وقيل بالعكس
 فتأمل حاصله ان فخر الدين قال الافراد والتركيب صفة للفظ لا للمعنى وقيل صفتان للمعنى
 لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف
 والمرجوح قال اجمع عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولا انما هو الالفاظ فهى
 بوصفية الأفراد والتركيب أولى والحق ان النزاع افضى لان ما آل قول المتنازعين واحد
 لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما او متلازمان تحققة الا ان الفرق بينهما انهما اذا نسبوا
 الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
 واذا نسب الى اللفظ يقال ما لا يدل جزءه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
 بخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تعابر المتنازع فيه بحسب
 المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التباين الا فى التعبير
 فقط وهذا هو النزاع اللغظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
 (ان دل جزء) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه
 (ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطرقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى اللفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلفا لنفسه) فالمركب والقول والمؤلف كلها متحدة بحسب المعنى
وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين
أجزائه مناسبة وألفة يسمى مؤلفا وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل
جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزءا للمعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عالما بجزؤه
وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن
جزءا للمعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عالما بعنايه هو الشخص المعين وجزءا لهذا اللفظ
الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءا من معنى الدال وهو الشخص
المعين لان اجزاءه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء
أصلا لا المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (والا) أى وان لم يدل جزء اللفظ على جزء
معناه (فنفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأليق بتقديم تعريف المفرد
على المركب والمصنف اختار العكس قات التقابل بين المفرد والمركب تقابل العدم والمالكة
والأعدام انما تعرف بمساكنها فلهذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل ايراد التعريفات
غالب انما يكون بالاستقلال فواجه ايرادها في صورة الاستدلال قلنا المقصود اقتصار الكلام
وحصول المرام وأطمئنان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بإيرادها بهذا النمط لا يقال ان
تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عما عنه مع كونه منه لانه يصدق عليه ان جزء لفظه
يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانا نقول المراد دلالة على
جزء المعنى المقصود والمقصود من العمية هو الشخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء
هذا الشخص المعين المقصود فالقصد ايضا معتبر في الدلالة وان لم يذ كر بناء على المشهور فالمفرد
على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلا كهمزة الاستفهام والثاني ما يكون له
جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد مثلا فان اللفظة أجزاء وهي الحروف الثلاثة ولكن
لا يدل واحد منها على جزء معناه وهو عضو من أعضاء الشخص المعين والثالث ما يكون له
جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عالما فان له جزأا لا على معناه لكن لا يدل على
المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن
دلالة عليه غير مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي به شخص انساني فدلالة جزء اللفظ مثلا
على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لكن
دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر
عن كونه حيوانا وناطقا وكون كل واحد منهما جزءا له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

عاما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزؤه لفظه لا يدل على جزء معناه
 التضمني وفي التعريف لم يقيّد الدلالة بكونها على جزؤه المطابق فلم يصح تعريف المركب
 جامعا لجزءه والمفرد مانعا لدخول ما هو ليس من افراده. قلت المركب ما يكون جزؤه
 مقصودا للدلالة في الجملة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان
 فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من
 جميع الوجود فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد
 عليه المركبات المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناها المطابق أو ليست مستعملة في معناها
 الموضوعية الحقيقية الآن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي كما مر وان شئت
 تفصيل المقام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدي ومولاي عمدة
 العلماء وقدوة العرفاء أجد عبد الحق قدس سره ولخوف الاطالة تركناه (وهو) أي المفرد (ان)
 كان مرآة) أي آلة واسطة (لتعرف الغير) أي لان يعرف به حال الغير (فقط) أي لا يقصد به غير
 هذه المرتبة للغير (فأداة) أي فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المنطقيين وخرافي عرف النحاة
 حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام
 أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفي وعلى فانهما لا بد لان على نسبة الظرفية والاستعلاء
 فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو
 بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالا على معنى
 بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذي هو الدال بالذات
 كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا ثابتا
 للدادة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة لليد والمفتاح جمعيا فلا يضر
 كونه دالا بالذات وأما الملاحظة فلا طرف فيها واسطة في العرض والملاحظة ثابتة لها
 بانذات والملازمة بالعرض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة
 مساعة ولا شك انها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون ان من موضوع
 للابتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانهم معنيان
 للفظي ما وهما اسمان بالاختلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظيها الموضوعين لهما حرفين
 مع انهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا
 هذا المعنى الملحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذي لا تناله الملاحظة أولا
 وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما لم يصلح لذلك فلا

بدمن ابراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
 فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً امرأتان للملاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
 الجزئية فتأمل . فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف للمعرفة فواجه تقدم المفرد
 على المركب في بيان الاقسام . قلت ان التعريف يكون باعتبار المفهوم وفهوم المركب كان
 وجوده او مفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود مقدم على عدمه والاقسام باعتبار الذات
 وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لا يحتاجه اليه فهنا قدمه ليوافق الوضع الطبع
 ونقص بالاسماء اللازمة الاضافة بأن فهم معناها يحتاج الى المضاف اليه فصارت غير مستقلة
 بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها اداة مع انها أسماء والجواب عنه ان
 معاني هذه الاسماء مستقلة بالمحوظية ويتعلق للمحاط بها من غير واسطة في العروض وتكون
 واسطة للمحاط حال الغير ايضاً فلا يكون سفيراً محضاً بخلاف الأداة فانها لا يتعلّق للمحاط بمعانيها
 وانما هي سفير محض للملاحظة حال الغير فهنا لا يتعلّق للمحاط بالذات وانما يتعلّق بالواسطة
 في العروض (والحق ان الكلمات الوجودية) أي التي تدل معانيها على الوجود كمكان
 وصاروا صريح وغيرهما من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المنطقين رما عند
 المؤدبين فهي من الافعال الناقصة لدلائلها على الزمان ونقصانها عن درجة الافعال اعدم صحة
 الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس مفهوماتها ثابتة نسبة في زمان
 فقول المصنف والحق اشعار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
 واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معناها غير مستقل
 لا يتم الا بالاسم والخبر والمنطقي انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
 (فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلاً معناه) أي معنى كان (كون
 الشيء شيئاً لم يذ كر بعد) أي مادام يذ كر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاصلة ان كان
 معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره مثلاً كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
 القيام ولم يذ كر هذا الشيء مادام يذ كر كان بل يكون مذ كور بعده كما ترى وهذا الكون
 نسبة محضة غير مستقلة فصارد الاعلى معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا
 معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا
 جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
 والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بجمعها ما مضى وما مضارعاً
 وغير ذلك من النهى والامر واسم الفاعل والمفعول وغيرها (ودلائلها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتران الزمان إنما يكون في الكلمات فلذا سموها بها وأما
بالنظر إلى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الأمن الأداة فتسميتها بها عندهم ليس إلا
على سبيل المجاز بمشابهتها إياها في التصرف واقتران الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ
لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعُدوها منها . فان قلت
هذا بحث عن الألفاظ والنظر إلى الألفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من
كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الألفاظ لئلا يكتسب مقصودة
بالذات بل من حيث انها دالة على المعاني المصطلحة فالمقصود من الألفاظ هو المعاني ووجودها
غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالأداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا
وما يقترن به وهو يكون من الروابط الزمانية كالأفعال الناقصة وعند النحاة تكون الأفعال
على قسمين بعضها يدل على الحدث والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدث بل على الزمان
والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الأداة وصارت منها فلم يغير واسمها ولم
يسموها أداة كغيرها من الأدوات قلت الكلام في التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا إلى
الألفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية
فيها والاستاذ المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود
المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسية به ستي أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو في نفسه معنى
مستقل وعدم الاستقلال إنما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحول فلواقترن بأمر
واحد كزيد مثلا كافي التامة يبقى على استقلاله ولواقترن بالأمرين كافي الناقصة فسبب
هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال إنما هو من جهة الربط لا بحسب
نفسه ففهوماتها فهو موات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها
عن الاستقلال ولا يدخلها في غير المستقل ولا يلزم أن تكون جميع الأفعال المتعديّة مثل لقي
زبدعرا وغيره من الأدوات . لا يقال ان الأفعال الناقصة لا تدل على النسبة والزمان
وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدرى محفوظ فيها والنسبة إنما
هي من العوارض كما في المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كونا مطلقا بل
كونا مخصوصا محتاجا إلى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون
الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس
بمعنى مشتركين الكونين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلا كان كونا في نفسه لا غيره
وان كان غير مستقل كان كونا لغيره لا في نفسه وأما الأفعال المتعديّة فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (والا) أى وان لم يكن
مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيمته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فكلمة) أى فيسمى
هذا المفرد كلمة توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستقلا بالدلالة على معناه المفهوم من
لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
الأزمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
الفتحات الثلاث دالة على معنى ممتد بالزمان الماضى فيكون فعلا عند التعويين وكلمة عند
المنطقيين . فان قيل الهيئته بدون المادة لا تبدل على شىء فلم قال بهيمته ولم يقل بهيمته ومادته
قلت ان الهيئته لا توجد بدون المادة فاذا قل بهيمته والمادة من شرائطها فقد فهمت منها فلا حاجة
الى ذكرها فالدال هو الهيئته والمادة من شرطها لا شرطها فلا ينقض بمثل الزمان والصبح
والغروب أى المساء والغد والأمس فانه وان دلت على الزمان لكن لا بهيمتها فقط بل الهيئته مع
وجودها فى هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شرط الدال لا شرطه . والالكان لفظ الدخول
والقبول أيضا دال على الزمان مع انه ليس كذلك فعلم ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية المادة
وشرطيتها وفى الكلمة لا تكون المادة شرط بل شرطاً وأما عند التعويين فيخرج الصبح
والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فتخرج بقيد
الهيئته . فان قلت ان هيئته نصر توجد فى جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
مهمل وكذا فى حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئته دلالتها
اذا وجدت فى مادة . وضوءه متصرفه لا مطلقا فى جسق الوضع . مفعود وفى حجر التصرف
مفعود وما وجد فيه الهيئته مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
ان أحد توجد فيه هيئته الماضى ويعمل توجد فيه هيئته المضارع وهما متجانسان من الجد والعمل
ومادتهما متصرفه مع انهما اسمان لا يدلان على الزمان قلنا ان أحد وكذا يعمل اذا كانا عاينين
لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب وغيرهما مختلفة
مع الاتفاق فى الدلالة على الزمان فعلم ان الدلالة ليست بهيئته والاختلاف فى هذه الصيغ .
لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئته لا شخصها فالهيئته الماضية باقية فى جميعها باعتبار النوع وهى
دالة والمادة من شرائطها لاننا لم بالضرورة ان الهيئته اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كفى
ضرب وذهب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئته وان اتحدت المادة

كضرب ويضرب يختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لامن شطرها ولك أن
 تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة
 في ضرب ويضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع
 اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحدت المادة وان
 أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تنكلم
 ويتكلم فان هيئتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هنا الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب
 الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما يدل على
 الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باتحاد الهيئة واختلافه باختلافها
 فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئة على الزمان كما شرب فيلزم أن يكون
 كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيئة مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى
 آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن الفعل . لا يقال هذا التعريف
 مخالف للتعويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقيد اقتران أحد الأزمنة الثلاثة كما قيده التعويين
 مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لانا نقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان
 غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين النحويين ان لفظ
 الكلمة مشتق على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدري والهيئة على
 النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا
 كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب
 من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداء فلم يجعلها قسما لها وما أجيب
 عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطاعا فعدم استقلاله معناه المطابق لا يضربنا
 ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كفهم
 الجنس في ضمن النوع فلا ملاحظة الا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس بملاحظة
 في الذات فيكون مستقلا فالحق في الجواب ما ذهب اليه العلماء الفحول من ان معنى الفعل
 معنى واحد اجمالى يحلله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجامى مستقل وان كان بعض
 أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بملاحظة مستقلة
 يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه من آة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجامى
 لا تلاحظ اجزائه بحيث يكون أحدهما ممتازا عن الآخر لكون غير مستقل بل الجوع من
 حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابق أيضا

فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجمالي يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا اولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسندا الى شيء كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدي ان شئت فارجع اليه ونحوه في الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها (وليس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان الفعل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لاقتراحه بأحد الازمنة الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فصاخر خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة ليست منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك يمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيذا لافاعلا حقيقة كما في أمشى انا و يمشى انت مع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فعلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فاما فهموا من أمشى و يمشى معاني تحتل الكذب والصدق وهذه المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمحقق للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مفيدة لفائدة نامية يصح السكوت عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة نامية يصح السكوت عليها مالم يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية تنسب الى الهزل فعلم انه مفرد وليس مادة الة على شيء . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزءا لفظيا على جزءا معناه الا ان الالهزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

والثناء يدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
فصار المتكلم والمخاطب مركبين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى زائد سوى الحدث لان
الفاعل غير داخل فيه بل حاله ككالة كان منتظرا الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجمالى يحلله
العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا سناد فيه بالفعل ولذا لو ذكر فاعله لا يكون تأكيذا
بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعلم ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
انت تأكيذا فزيد في يمشي زيد فاعلى حقيقة وليس تأكيذا فمعناه ليس الا الحدث والنسبة
فلم يكن مركبا منهما ومن الفاعل كالتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيتهما
على الزمان وبما دتاهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة بخبر لفظيهما يدل على جزء
معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفة جامعا قلت المراد بالاجزاء
الاجزاء التي هي ألفاظ مترتبة في التلفظ والسمع بأن يتلفظ أحدهما أولاً ثم يتلفظ الآخر وكذا
يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على أجزاء المعاني بخلاف أتمشي فان تلفظ الهمزة قبل الباقي يدل
على المتكلم والباقي على الحدث فصارت أجزاء المترتبة بحسب التلفظ دالة على أجزاء المعاني
وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الا بتعيين الفاعل في أحدهما
دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب
صار كال حاضر في احتمال الصدق والكذب فواجهه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم
ليسا بكلمة والغائب كلمة . قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والا لكان حمله
على زيد ممتعلا ان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجعله المصدر في
هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان المثبت له
مجهول فلم يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه
معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون
انما يبعثون عن المعاني ولما وجدوا معاني ألفاظ المضارعة سوى الغائب محتملة للصدق
والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات كمكان هذا خلاصة كلامهم وان
ثبت ان تعجب الكلام فارجع الى شرح المطالع (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

كونه مرآة لتعرف حال الغير (فهو) أي هذا القسم (اسم) أي يسمى اسما والحصر في هذه
الأقسام حصر عقلي لأن حاصله أن المقرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرآة
للملاحظة الغير أو الثاني الحرف والأول إما أن يدل بهيئته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني
الاسم فهذا الحصر دائري بين النفي والاثبات وهذا هو الحصر العقلي وتعريف الاسم على ما بينه
المصنف لما كان مشتقا على العدمين وهو عدم كونه مرآة وعدم اقترانه بالزمان آخره عن
تعريف أخويه لا اشتغال تعريفهما على الوجود واما على ما قلت في بيان الحصر فليس كذلك
(ومن خواصه) أي من خواص الاسم وهي ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أي
على الاسم بمعنى كونه محكوما عليه. فان قلت للاسم خواص آخر فواجهه ذكر هذه الخاصة دون
غيرها. قلت الغرض ههنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فاختره (وقولهم) أي القائلين
بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب
سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه مع أن الحرف أيضا
يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فن ههنا يحكم عليه بكونه حرف فصار
محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذا في ضرب فعل ماض
يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم
عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا
يوجد في الفعل والحرف وتقرر الجواب ان هذا الايراد غير وارد (فانه) أي الحكم في ذلك
المثال (حكم على نفس الصوت) أي اللفظ (لا على معناه) أي معنى كل واحد من الحرف
والفعل (والمختص به) أي بالاسم (هو) أي المختص (هذا) أي الحكم على معناه الذي وضع
اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ
ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على
معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والالم يصح الكلام وما يختص
بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده
في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية
وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس
بشيء فانه لم يقل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهمالات نحو جسد مهمل
كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف جر ليس حرفا بل علم للحرف
فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذا في ضرب فعل ماض الحكم

على الضرب الذى هو علم الفعل لاعلى الفعل فردده المصنف بقوله ليس بشئ لان علماء
 اللغة لم يقولوا بكونه عاملا للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم فثايقول
 القائل فى جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للمهمة
 فيه لكونه مهملا ليس بموضوع لشيء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
 من ولفظ ضرب لاعلى معناها فافهم . فان قلت كيف يجرى هذا الجواب فى قولنا معنى الفعل
 مقترن بالزمان فان فيه حكما على المعنى لاعلى اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذى وضع
 باراء المعنى لا يصح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه ويحكم عليه فهو ليس
 بقابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ الفعل
 بخلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظة زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهمى تصاح لان يحكم عليها
 بالقيام وغيره . لا يقال ان فى قولنا معنى ضرب غير معنى فى حكم على معناه لاحالة مع انكم قلتم
 انه من خواص الاسم لانا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذى وضع بارائه من
 غير انضمام لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
 وغيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
 هذا من خواص الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
 من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد فى غيره . فان قلت ان فى قولك الفعل
 لا يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما أن يكون المحكوم عليه هو معنى الفعل أو لفظه فعلى
 الأول يلزم اجتماع النقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء
 مع انه يحكم عليه بعدم الاخبار فى هذا الكلام فصار بطلان نفسه كما فى الجهول المطلق متمنع
 عليه الحكم وعلى الثانى كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل سريان ويجاب عنه
 بما يجب فى الجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم
 وعدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس
 الصوت (يجرى فى المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الايراد بالمهمات بأن قولهم جسق
 مهمل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
 الموضوع فثايق بكونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده فى غيره وحاصل الجواب ان الحكم
 فى جسق مهمل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وليس على معنى لعدم كونه موضوعا
 للمعنى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد يورد على الكلام بأن من حرف تركلام والكلام
 لا يتركب الا من اسمين أو من اسم وفعل وهذا من كتب من حرف واسم وكذا جسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف مرفى
توضيح الحاشية المنبهة فقد كره (وأيضاً) مفعول مطلق بفعله وهو أض بمعنى رجع أى رجع
رجوعاً إلى تقسيم ثانٍ للفرد فعلى هذا التقدير يجرى هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد
أيضاً وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضاً متواطئاً ومشككاً ومشاركاً ومنقولاً وحقيقة
ومجازاً كذهب مثلاً متواطئاً ووجد مشككاً وضرب مشترك وصلى منقولاً ونطق الإنسان
حقيقة ونطق الحال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعية وفي حقيقة إذا
استعمل بمعنى الظرفية ومجازاً إذا استعمل بمعنى على والمشهور أن هذا التقسيم تقسيم للفرد
باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم وتقسيم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل
جميع الأفراد لأن الكلمة والأداة لا يكونان علماً ومتواطئاً ومشككاً كما فانهما لا يتصفان
بالكلية والجزئية لأن ما هو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوماً عليهما فعلى هذا
لورجع إلى الاسم يكون محكوماً ولو رجع إلى المفرد يكون التقسيم لمطلق المفرد لأنه ينسب إليه
حكم بعض أفراده أيضاً إذا العموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما
معتبران فيه (إن اتحد معناه) أى وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى أنه لا يكون له معنيان
(فمع تشخصه) أى تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على
كثير بن (جزئي) أى يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئياً ووقع في بعض الكتب بدل
الجزئي علم وما اختاره أولى لشموله جميع الجزئيات سواء كانت اعلاماً أو لا . فإن قلت إن العلم
قد يكون مشتركاً فلم يتحد معناه حينئذ مع أنه جزئي فانتقض التعريف جمها . قلت مرده أن
لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العالمية بل
باعتبار وضعه لكل واحد منهما موضع على حدة ولا دخل له في العالمية إذ لا ينظر فيها إلا إلى
المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كذلك فلا ينتقض تعريف
المتواطئ والمشكك به لا يقال إن بعض الاعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس
بل مدركة بالوجوه الكلية فأين التشخص لأن معانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مأمنة
عن فرض الشركة فيها فانهما غير محسوسة مع أنها من أقسام الجزئي لأننا نقول المراد أنه لو فرض
تصوره بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون
اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعها عن الصديق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس
عاماً حقيقياً عند المنطقيين لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الأعلام في
حيز الخفاء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الأحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو ذا

حال أو موصوفا بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرة وأسماء الاشارات)
فصارنا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرة وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاما) بلحاظ مفهوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الاسماء بازائه (خاص) أى
معين شخصى فحاصله أن المضمرة وأسماء الاشارات لا يخرجان لعموم الوضع عن الجزئى
كانت مثلا موضوع لزيد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار إليه فالوضع فيهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الاسماء وهى الافراد الخاصة خاص يمتنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعا لواحد معين فهذه الاسماء كذلك فصارت داخلية تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرة وأسماء الاشارات اختلافا وهو ان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلية فى الكلى
وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأسمى وترك وانما الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكة الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاق لاقاب المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى
الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون
موضوعة له فالتحقيق ما قال للمصنف من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا لل متعدد قد دخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد لذات الخصوصية وقد يكون كل منهما
عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن
لأن وضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المدرجة تحته وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلى
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر اه توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع
والموضوع له كوضع زيد لذات الخصوصية فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المشخصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد
يتغير أيضا فى حال الصبا والشباب والشيخوخة باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبقى مع الشخص
الواحد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا لل متعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ما هو في المرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا لمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها الاشياء بل يحاط واحد ويكون الامر الكلي مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالموضوع ضارب وأمثاله والموضوع له ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كلياً ينطبق على جميع الافراد كالحاط المفرد والمذكر والابتداء وغيرها لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للاحتفاظ بالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمهرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلاً موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر ووبكر وغيرها بل يحاط كونها محسوسة وجودة مشار اليها . لا يقال يجوز أن تكون موضوعاً للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فما الدليل على عدم كونها موضوعاً للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لاننا نقول لو كانت موضوعاً للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسماً على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع أعم من أن يكون شخصياً أو نوعياً وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسماً على حدة زعم ان في هذا وضع المعين لمفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد قلاً لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلاً لأن المخصوص هو عدم لحاط المتعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو لحظ التعدد في الوضع لم يبق خاصاً وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والخصوص في جانب الموضوع له فلا برهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون التشخص (متواطئ) أي يسمى كلياً متواطئاً فالمتواطئ ما كان معناه واحداً غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذان بيان الفرق بينه وبين

المشكك فالتواطئ ما يكون معناه واحد له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث
 لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة
 لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشئيين . قلت التساوى ههنا بحسب
 تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق في فرد هو الذى يتحقق في فرد آخر
 وبالعكس وانما يسمى بالتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى
 متوافقة في المعنى (والا) أى وان لم يتساوى الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون متسلا في
 بعض الافراد أولى وأقدم وفى الآخر لم يكن كذلك (خسك) أى سعى هذا الكلى مشككا
 لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى يزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على
 الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشترك
 فلذا يسمى مشككا (وحصر وا) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى في صدقه
 على أفراد (في الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر
 كالوجود فى الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه
 على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان
 يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في
 الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في
 الكميات أى المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول
 الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراد
 بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما في
 اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كما في
 الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علة فالوجود متفاوت في صدقه
 على أفراد بالاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفى الممكن
 يحتاج اليه والثانى الاولوية وهى ثبوت شئ لثبوت شئ يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى
 وعلة فيها مثاله أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه فى الممكن ووجود الواجب علة
 لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من
 المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلسفية والاجسام المكننة ويرد عليه ان وجود
 الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلسفية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة
 الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقدمية بل ثبوت الشيء من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون أول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث السدنة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالسكيفيات ومعناها تنزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متميزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها النقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متميزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التفاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكمال والنقصان ولم يسمووا باسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف السكيف سموها باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التفاوت في السكيف بالشدّة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد خطية من الآخر بل يقولون أزيد (ولا تشكيك في الماهيات) بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علّة اصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلّة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى أمر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها ماهي ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاشد والازيد إما ان يشقلا على شيء لا يكون في الأضعف والأنقص أو لا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما ما فوجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانقص وعلى الاول لا يخلو إما أن يكون الشيء الذي يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أو لا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شيء ليس في ماهيتهما الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصار مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لافي الماهية ويرد عليه ان حمل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا ساير الاجناس المعولى حملها على السواقل بواسطة المتوسط فقوله السكم ان الذاتي لا يعمل مطلعا ينافي ما صرح حوايه من حمل العالى على السافل بواسطة المتوسط لا كونه

ذاتيا مالا أحجب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما معلل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحشيات متعددة يختلف بحسبها المصدق وفي حل العالى على المتوسط وحله على السافل بواسطة لا يختلف المصدق لأن الحاشية التي هي مصداق حل العالى على المتوسط بعينه الحاشية التي هي مصداق حله على السافل وهي كون العالى ذاتيا لهما (ولافي العوارض نفسها) هذا الاشارة الى دفع النقض على الدليل بانه ينتقض بالعوارض لجر بانه فيها مع تجويز التشكيك فيها عند انتفاء في الماهية تقريره لو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشتمل على شئ لا يكون في الضعيف أولا وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالرائد في الاشياء اجزاء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لانيه فدفعه المصنف بقوله لافي العوارض أى لا نقول بالتشكيك في العوارض ليلزم القرض (بل في اقسام الافراد) أى افراد الكل (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أى الماهية ولا (في السواد) أى العارض (بل في أسود) أى كون الجسم متصفا بهذا العارض فاختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصارا مختلفين نوعا والكل المشكك يكون متعدد النوع فعلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبدية كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبدية الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبدية الاشتقاق يكون موجبا لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينتقض بها ويحتاج الى دفعه لانا نختار ان الاشياء يشتمل على شئ زائد خارج عنه ولزم كون التشكيك في الخارج بئريه مقصودا من كونه في العوارض ولا يضرنا نعم لا مساع لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لافي العوارض بأن العوارض أى المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكل المشكك يكون محمولا على افرادة فلا يكون الا في العارض المحمول كالا سود مثلا هذا هو مذهب المشائين في خلاصة كلامهم أنه

لاتشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجموعية الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بدله من أن تكون ماهيته واحدة لما مر وكذا التشكيك في العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فالحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد أن يكون مجموعا فلا تشكيك في أوصاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في أوصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجري في الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشا الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يحمل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والأضعف فتوجد سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف فوجه العدول عنه الى الاسود . لا نأقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلّي كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والايانزم أن يكون الانسان مشككا كما يكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفرادها لا يكون الا صدقا واحدا ولا يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو يتقبل السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصداق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشدة فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشائين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقا لجزا أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الأنواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشتمل على ما لا يشتمل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبق حينئذ ماهية واحدة ان أراد أنه لم يكن ماهية الاشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فسلم لكن لا نسلم ان من شرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين
الأضعف والأشد يكون بأمر زائد داخل في الأشد وجزءاً من مقداره لا من الأجزاء الذهنية
ليزعم اختلافها بالماهية وقد ينتقض بالشخصات فإن زيدا لا يمتاز عن عمرو بحيث لا يحمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو
والألم يكن أحدهما يمتاز عن الآخر ولا يمنع حمل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون
معنى في ماهيته أولاً فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفي الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون
لاختلاف فيهما بل في أمر خارج عنهما . لا يقال إن الزائد خارج عن الماهية ودخل في زيد
لأنه خارج عن الماهية مع الشخص لا نأقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
لتقيد والتقييد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب اللحاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن التركيب من الماهية والشخص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وذهب الأشراقيون إلى التشكيك في الماهية بالإيرادات الواردة على المشائين ولأن
الحركة في السكيفة تستدعي أن يكون كيفا واحداً غير قار موجود بين المبدأ والمنتهى مختلفا في
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منترعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها وبحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات . واحدة لأن الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة
مختلفة ويقولون إن عدم احتمال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحداً من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود بأن تكون الماهية في نحو من الوجود
شديدة وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال إلى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله أن زيادة نصف الذراع على رבעه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الأول
يلزم المطلوب وهو وجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع إلى الأول لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الأول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلاً لكونه منشأاً للانتزاع لأن منشأاً جميع المنتزعات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصاً والناقص زائداً الآن منشأاً هاليس الأمر واحد فغاوجه الترجيح وإما أمور متعددة بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأاً لانتزاعه والأجزاء غير متناهية فلا بد من
تعدد الأمور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضاً غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والآخر وقال استاذ قنوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
 الملة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة انه يمكن توجيه كلام المشائين بأن السدة
 صدق الكل على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضى يمكن وفي
 الذاتى ليس يمكن إذ كثرة الصدق لا تكون الا بكثرة المصادق ففي العرضى ليس المصادق الا
 مبدؤ وهو كثير فى الأشد كما مثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الامثال منه ويصدق بأزاء
 انتزاع كل مثال عرضى فاذا كثرت الامثال تكررت الحيل بحسبها ويكون صدق العرضى صدقا
 متقاربا على الأشد والاضعف بهذه الجهة وليس مصادق صدق الذاتى الانفس الذات فتكر
 صدقه لا يكون الا بتكررات الذات واذا تكررت الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى السدة
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى السدة لا يوجد الا فى العرضى واليه أشار
 المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أى من الأشد (العقل
 بمعونة الوهم أمثال الاضعف ويحمله) أى يحلل العقل الأشد (اليها) أى الى الامثال (حتى أن
 الاوهام العامة) التى لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب الى أنه) أى الأشد (متألف منها) أى من
 أمثال الاضعف فحاصله أن معنى أحد هما أشد من الآخر أن العقل ينتزع من الأشد أمثالا كثيرة
 مثل الاضعف باستعانة الوهم لكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم ويحكم
 على الأشد أن فيه أمثال الاضعف كثيرا ويخرج منه اذا حلل اليه حتى أن الوهم العامى الذى لا
 يفرق بين التليل والتأليف (١) بأن فى الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة اليها وليس كذلك
 إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينتزعها منه وفى الثانى يكون وجودها فى المواقف بالفعل وان
 كانت متعددة صورة ولا تأليف فى الأشد من امثال الاضعف ويذهب الى أن الأشد مؤلف من
 أمثال الاضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يعيد الأشدية فظهر أن
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الاضعف لكن العقل يحلل اليها وهذا معنى الأشدية والازيدية الا
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف فى الأشد أمثال لا تكون مبينة فى الإشارة الحسية وفى
 الأزيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم يفسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
 وبعضهم بكل نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر فى المتن لان هذا التفسير
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
 الاشراقين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) إشارة الى دقة هذا المقام فانه من منزلة
 الاقدام وان شئت تفصيل الكلام فارجع الى الحاشية القديمة وما يتعلق بهان حواشى
 (١) هكذا فى الاصول التى بأيدينا

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أى بلا تخال نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للآخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المنقول لانه وان كان موضوعا له ولكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للمنقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكثر المعنى لأن المعنى الموضوع فيها ليس كثيرا لعدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثيرا كما علمت فيلزم دخوله فى المشترك مع أنها داخله فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أولا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لىكن ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع على حدة فخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لىكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها مائة لاننا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فليس معناها الا واحد اخاصا بمعناها وهو بحسب الاستعمال صار متعدد فبحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشتراك) لاشتراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقف فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولا فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالفرد للحيض والظهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اه حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء الغرينة ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفصلة وفى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهدى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والغرض قد يحصل بالاجمال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز أن يكون

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه يعني الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه بوجب الاجمال والاجمال محل بالاستعما . اذا لم يبين وأما اذا بين فالبيان هو الكافي للقصور ودلا حاجة الى غيره فيلزم اللغو في ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجمال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحرز التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من انحاء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا لخلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لئلا يلزم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك في الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليهما بالاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباعدة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحد والتضاد يقتضي التباين فين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقعا في المتضادين وأجيب عنه بأن التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة يلزم المناقاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظ وأريد به الضدان فيسمعان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل مطلقا ليس بمحال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فنذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلاما من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والاما كان استعماله في أحدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه (حتى بين الضدين)

كالجود بين الاسود والابيض (لكن لا عموم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة
معنيها معالآن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتراف واضع هذا المعنى
بوجوب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى بوجوب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل
منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بان يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له
والآخر على أنه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو منهج أبى حنيفة واستدل
الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل
منها مرادها هنا باللفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله
والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتراف بشأنه صلى الله عليه وسلم
فيكون المعنى ان الله وملائكته يعنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعنوا أيصابشأنه وذلك
الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هى
موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتراف بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف
نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفي لتوضيح المرام وعلم الاصول من كفى لتفصيل هذا
الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع لمعنى أولانم وضع آخر بالمناسبة بين
المعنيين كجعفر فانه فى الأصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بالمناسبة بين المعنى
الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض إن المرتجل من قسم المشترك وضعه
لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا الفائل لم يلاحظ أن الوضع الاول
وهو أصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولاعنده (وقيل من المنقول) لأنه تغلل النقل بين
المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا
التزاع لفظى لأن من شرط فى المشترك عدم تغلل النقل فلا شك فى خروج المرتجل عنه لوجود
النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحشية اذا لوخطت فى
الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منها لا اشتراط عدم التغلل فى المشترك واشتراط
المناسبة بين المعاني فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل إلا أن يلزم التعميم فى النقل وانما
سمى هذا القسم مرتجلا لأنهم يقولون ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية وهذا القسم لما
كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالمخترع من غير روية (والا) أى وان لم يضع لسلك
ابتداء (فان اشهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أي فهذا
 الموضوع للكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرعي) أي هذا
 المنقول شرعي ان كان نافله شارعاً كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى
 اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول
 الى القرينة (أو عرفي ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفاً خاصاً
 كالنحاة في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لعانيها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم نقل
 النحاة واصطلحوها ووضعوها لمعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفاً عاماً
 لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالدابة لذي القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة
 لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر
 منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس فخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيبويه
 الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وجعلت اعلاماً
 لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والافضل ترى (خلافاً للجمهور) أي الجمهور يقولون ان
 الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها منقول كما هو الظاهر فالعلم قديكون
 شخصياً منقولاً وقديكون مرتجعاً وقديكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد
 كثور أو مركب اسنادي ككتاب شرأ أو اضافي كعبد الله أو مزجي كعبلك أو عن مركب من
 الاسم والصوت كسيبويه (والا) أي وان لم يوضع لـكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل
 في الشكل فيسمى الموضوع له (حقيقة) وهي فعيل بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت أو
 بمعنى مفعول من حققت الشيء أي اثبته ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصلى المناسبة
 لثبوتها في معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة
 التانيث فاجبه ايرادها في النقل وما المناسبة بينهما . قلت الشيء اذا كان اسماً الغلبة الاستعمال
 بعد كونه صفة يشبه التانيث في كون الاسم فرعاً للوصف كالتانيث للتذكير فجعل التاء علامة
 في المشبه به وعند البعض التاء للتانيث على التقديرين وتوجيهه مذكور في بعض الشروح
 فانظر اليه (و) يسمى (الغير الموضوع له مجازاً) وهو في الاصل مفعول من جاز المكان يجوز اذا
 تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها للحقيقة
 الكلمة مستعملة فيما وضعت له أولاً في اصطلاح به التخاطب والمجاز المستعملة في غير ما وضعت
 له أولاً في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادة الموضوع له فحينئذ
 لا ينتقض تعريفهما مجعاً ومنعافان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة
 في الاركان المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح
 الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التغاطب لدفع هذا
 الانقراض وكل من الحقيقة والمجاز لغوي وشرعي وغريفي وخاص وعام أما الاول فكالاسد
 اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في
 الرجل الشجاع يكون مجاز لغوي وأما الثاني فكالملأه اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع
 في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ
 الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو النوع في المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة
 عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام
 في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا . فان قلت لا بد في
 الانسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحداها في الاخرى مع أن المنقول داخل في
 الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثاني مجازا وكذلك المعنى
 الثاني من جهة الوضع الثاني حقيقة والاو مجازا . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبني على تمايز
 الاقسام الحشمية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث
 يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينهما وبين الموضوع له فهذه الحشمية خرج من الحقيقة لعدم
 الوضع الاول ومن المجاز يفهمه بلا قرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا
 موضوعا للمعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرجح والمشارك في واحد من المعاني وهذا ظاهر لا يقال
 إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء واسئل القرية قسم من المجاز مع أن تعريفه ليس
 بمصدق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين مانحن بصدده وبين هذا المجاز والتعريف المذكور
 انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغير
 حكم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال في الحاشية ظاهره يقتضي أن يكون اللفظ قبل
 الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا
 وقبل الاعلام ليست منهما انتهى قوله وظاهره الخوجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف
 الحقيقة والمجاز بالاستعمال فلو كانا بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من
 التقيد بالاستعمال في اصطلاح به التغاطب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن
 الالفاظ اذا اتصفت بشئ منها يلزم أن يتقدم لها وضع على استعمالها مع ان المجاز ليس فيه
 وضع اصلا إذ هو مسبوق بالوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجاز قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبر
 العربيون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
 فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان مخلوعاً عنهما وليس ينقل واشتراك فيلزم خلوه المقسم عن
 الاقسام قوله قيل الخ إشارة الى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
 وموسى علمان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقة بل هما
 الشخصان لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
 المبطل والمحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشتركة الآن يقال ان هذا القائل
 اختار مذهب سيبويه وقال بالقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضاً وضع
 نوعي كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له مطلقاً . قلت المنفي عن الجار
 الوضع الشخصي لا الوضع النوعي والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعي فافهم (فلا بد) في الجار
 (من علاقة) بالفتح يقال علاقة الخصومة وعلاقة الحب أو بالكسر يقال علاقة القوس
 والوسط والاول أنسب وان كان للشأنى محبة أيضاً والمراد هنا أمر يستصحب به أحدهما
 للآخر فلا بد بين المعنيين من علاقة لينتقل منه الى الثاني الغير المشهور . ويترك الاول (فان
 كانت) أى العلاقة (تشبيهاً) أى علاقة مشاركة في أمر خاص ووصف معتد به (فاستعارة)
 فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في
 وصف وهو الشجاعة فاستعير اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة
 نحاء (الكناية) وهى اضممار التشبيه في النفس وترك جميع أركان سوى المشبه (والتفصيل)
 وهو اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه المذكور (والتصريح) وهو ذكر المشبه به وإرادة
 المشبه بالقرينة اللفظية (والترشيع) وهو ان يذكر الملائم للمستعار منه ويثبت للمستعار له
 والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى وان لم تكن العلاقة تشبيهاً بل
 غيرها كعلاقة السببية والزموم وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للقدرة
 والنعمة لأن اليد موضوعة للعضو بخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقاً عليها
 بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعاً)
 بالحصر الاستقرائى الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات في قولهم
 وعينا الغيث أى النبات والثاني اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب في قوله
 تعالى اعصر خراً أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
 كالاصابع على لانامل في قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقة

على الذات في قوله تعالى فتعز برربة والخامس اطلاق المزوم على اللازم كالنطق للدلالة في
نولم والحال ناطقة أى دالة والسادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء والسابع
اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذا القسم معتبر في
الاستعارة دون المجاز المرسل ولا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق
على المقيد كالיום ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة
والعشر اطلاق الخاص على العام والحادي عشر عكسه ومثاله ما ظهر والثاني عشر حذف
المضاف نحو واسأل القرية بحذف الاهل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف
أولاً يسمى هذا مجازاً بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعدّه من القسمين من
لجواز سماع باعتبار الاشتراك اللفظي لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذي نحن فيه لأن العلاقة
الصحيحة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة
كالبزب للماء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى أعصر خرافاً
عصر الغناب يؤول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا النيامي
أولهم فإنه لا يتم بعد البلوغ عند اتیان الاموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال
نحو فليدع ناديه أى اهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو في رحمة الله أى الجنة لأنها محل
الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكر والعشرون اطلاق
أحد البدلين على الآخر كالدم للبدية والحادي والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على
واحد منه منكرًا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون
الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون التكررة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس أى كل نفس وقد أدرج البعض بعضها في بعض فقالوا باننى عشر السببية
والمسببية والمشابهة والمضادة والكلمية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان
والتعاضل والمشاكلة وبعضهم قالوا بخمسة المشاكلة والمشابهة والأول اليه والكون عليه
والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا باقى الاقسام
في هذه الأربعة والخمسة فهذا الاجال وما حصر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) في استعمال المجاز
(سماع الجزئيات) أى سماع أمر جزئى من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيث
النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس
مثلاً والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون في استعمال المعنى المجازى على أن ينقل من
العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يسمع جزئياتها لانهم يستعملون مجازات متعددة لم

تسمع أصلا (نعم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لابد في المجاز من سماع نوع علاقة
يعتبرونها في كلامهم كعلاقة السببية والمسببية واللازمة والمزومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكليسة المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي. فان قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لاطلقت النحلة على كل طويل انسانا كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الانسان وأطلقت الشجرة على الثمرة والأب على الابن
وبالعكس لعلاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية. قلت امتناع الاطلاق
يجوز أن يكون للمانع لغوي وكثيرا ما يتغلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الاول
(وعلاقة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ الى المعنى وظهوره عند الاطلاق
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو عن القرينة علامة الحقيقة فالتبادر والعراء
علامة واحدة ويحتمل للعطف بدون التفسير فحينئذ يكون علامتين فعناه علامتهما التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما تفاوت كما لا يخفى وللحقيقة
علام أخرى لكن هذا أقوى علامتهما وعليه اثبات مدار الوضع غالبا. فان قلت إن المشترك
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت
الحقيقة بدون تحقق علامتها. قلت ان معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلا فالتبادر وجه في
المشترك واحتياج القرينة نفسه إنما هو لأجل تعيين المراد ولا يكون بسببه مجازا لأن المجاز ما
يحتاج في فهمه نفس المعنى من اللفظ الى القرينة لا ما يحتاج في تعيين المراد اليها (وعلاقة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الاطلاق على المستعمل) أي اطلاق اللفظ على
ما يستعمل اطلاقا عليه كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وحاصله أن اللفظ اذا علم أن له معنى
حقيقيا ثم أطلق على معنى آخر فان كان اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك
المعنى مخالفاً ومجازا كما اذا علم المعنى الحقيقي للجمار ثم أطلق على البليد لحاقه فاطلاقه عليه
مستعمل ويصح نفيه عنه بأن البليد ليس بجمار فاذا قيل أنه جار فاعلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراد معناه الحقيقي (كالدابة) الموضوع لما يدب على الارض
استعملت وأطلقت (على الجار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال أيضا
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا الخصوص واذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه ما يدب على
الارض من غير لحاظ كونه من افراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمل فيه

استعمالا حقيقيا ليكون مشتركا أم لا ليكون مجازا فحينئذ الحل على التجوز أولى لأن المجاز
أولى من الاشتراك واستدل على أولوية بوجوه منها أن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة
بجلاز المجاز فإنه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والأفعلى الحقيقة
ويرد عليه أن المشترك غير محل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سيان ومنها
أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يريد المتكلم
معنى ويحمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير
وأريد العمى يحمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف
في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق المشكوك بالأعم الأغلب
حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد
شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا يحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم
وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجودا من النقل
وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يحمل على المجاز (والمجاز بالذات)
أى بلا واسطة (انما هو في الاسم) أى ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما والأمثلة
شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة وأفعال التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فأنما يوجد) أى المجاز (فيها) أى في
تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أى تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي
الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالخاص ان المجاز أو لا يعتبر في
مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطق الحال والحال
ناطق فانه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطق
الناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطق الناطق وكذا في الحر وف يكون المجاز
أولاً في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كالللام مثلا إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولاً التعليل
الذى هو متعلق بمعناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللام له والمراد بمتعلق معناها ما يعبر به عند
غير معاني الحر وكما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه ليست معانيها والا
لكانت اسما بل هى متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة اليها بنوع استلزامى والدليل على
عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية ان ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون
مقصودا بالأداة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود وفي الصفات
وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة

في أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالأداة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في
المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد في
الاعلام وما بلغني أولم يبق في حفظي ماذا قال في مثل اسكل فرعون موسى انتهى حاصله
الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المعهود
الواحد لان دخول السكل ينفيه فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى الحق وفي
الأعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فيختار المصنف ما اختاره
حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الأعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سيبويه
أي نحوي كامل كسبويه في النحوية والسكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أولس
ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة يعني اذا كانت
الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق
والفصح ويقال ان أحدهما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين
على دابة واحدة فكأن هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من أمور
وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر
وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقديم تخرج التأكيدي نحو ضرب زيد
نفسه فانه وان كان متعددا للمعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه هو واجب وكذا
التابع العرفي كشيطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمهالها أنهاء ليس لها معان
تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوع واليه أشار المصنف في
الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج
الحد والمحدد أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي
الترادف (واقع في الكلام) هذا الإشارة الى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع
لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا
فائدة في الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف الى وقوعه وقال
ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لكن كثير الوسائل) أي الوسائل الى افادة ما في الضمير كثيرة
فان بعض الألفاظ قد ينسأه بعض اللافتين ويتدكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم
بالبعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرهها الآذان بعض
السامعين وحلوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في حال
البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في لسان

فما صدقهم وبدائع الفاظهم بان ينظم البيت باحد هما بدون الآخر وبأن ينظم الجميع باحدهما دون الآخر وهو في النثر كالفافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالجميع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لغات الجميع وكالمجانسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفق في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لغات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لغات القلب فالحاصل اننا لانسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فافهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذا الإشارة الى الاختلاف في صحة وقوع احد المترادفين مقام الآخر (فوجب ههنا) بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب مع عامل مفعولاً كان أو مقدرافان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان مانع فالمانع إما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً قبل المقعد ولا يحجر فيه اذا صرح واذا لم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو منسوب الى امام وقيل يصح اذا كانا من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خد ابزر كلكومها من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحدمع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بمعرضه ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب أحد المترادفين مع شيء محيياً ومفيداً لنفسه ودو مختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء المبرود دعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمهم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يتمتع اقامة أحدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كافي لفظ دعا وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن بلفظ على فيحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى فتح صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف
 اختلف فيه) أى في الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع في
 المفرد شخصي وفي المركب نوعي ونقص بالمشتمقات فان وضعها أيضا نوعي وقيل لا بأس
 بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى في الجملة كاف في الترادف فان الانسان والحيوان الناطق
 مثلا يتحدان في الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجال والتفصيل والحق في هذا
 المقام ما قال استاذي وجدى في شرحيهما ان هذا النزاع لفظي فن قال في الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالاعتبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق مغاير للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ بالاتحاد بالذات فقط فعنده
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معناه بالذات واحد لا تعدد فيه أصلا والحق عدم
 الترادف والا لصار التعريف بالحد التام تعريفا للمرادف لا فائدة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصا ووضع المركب نوعيا يقتضى التغاير الذي ينافي بالاتحاد
 المشروط في الترادف . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه مرع في بيان المركب وأقسامه
 مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أى على هذا المركب بأن يفيد المخاطب
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر في تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر في إفادة ذلك
 المعنى في اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فيلزم أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام
 ما لا ينتظر في تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظرا في افادة معنى زائد الى
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر في تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائد عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذي بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى
 (تمام) أى فهذا المركب الذي يصح السكوت عليه يسمى مركبا تاما لتامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضية ان قصده) أى بذلك المركب
 (الحكاية) أى النقل من الامر الواقعي في نفس الامر وهو المحكي عنه في الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه مثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الحشية
 تختلف باختلاف الحمل ففي حمل الذاتيات نفس الذات وفي الوجود اسناده الى الجامع وفي
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفي العدميات عدم مصاحبته لأمر آخر وفي الاضافيات نسبته
 الى أمر مباين أما في الشرطيات فالمحكي عنه فيها في المتصلة هو كون المتقدم بحيث لا يفارقه
 وجود الثاني لزوما أو اتفاقا أو عدمه كذلك وفي المنفصلة كون المتقدم بحيث يتنافيه التالي أولا

بنافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكي عنه مصدرها فعلى هذا يجب التغير الذي
 بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكي عنه وأما المشهور فهو أن المحكي عنه عبارة
 عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التغير بينهما لذات بل بالاعتبار بأن
 النسبة الملاحظة في القضية حكاية وهي مع قطع النظر عن تلك الخصوصية من حيث
 وجودها في نفسها محكي عنه (ومن ثمة أي من أجل الحكاية (يوصف) أي الخبر (بالصدق)
 بأن يقال انه صادق أي مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال انه ليس بصادق أي غير
 مطابق للواقع (بالضرورة) أي انصاف الخبر بالصدق والكذب بدعي فان مناط الاتصاف
 بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقتها للمحكي عنه وعدم مطابقتها يتصف بالصدق
 والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامي هذا كاذب) مشير بهذا الى نفس هذا الكلام
 (ليس بخبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال
 وتقرير السؤال بوجوه الاول ان كلامي هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكي
 عنه سواء هو هذا ليس سوى هذا الكلام كلام محكي عنه فاتحد الحكاية والمحكي عنه بالذات
 ولا بد من التغير بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا
 فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير
 الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على
 تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن
 عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم
 ارتفاع التقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا بالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا
 كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر في موضعه
 والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشغل على النسبة وكلما هو كذلك يكون
 غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا
 ليس بخبر (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليكون حكاية
 عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء
 على نفسه والحكاية والمحكي عنه لا بد أن يكونا متغايرين واذا لم يوجد المحكي عنه لم توجد
 الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر فان قلت لو كان انشاء لكان داخل في
 قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل في شيء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة
 ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه وللمريض المصنف بهذا الجواب
اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أى هذا القول
(بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (ما خوذ في جانب الموضوع) أى يجعل
موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجحلا) لئلا يكون غير مستعمل (فهى) أى النسبة
(محكى عنها) أى محكى بنفسها (ومن حيث تعلق الايقاع بهذا) أى بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهى) أى النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالتيغاير بين الحكاية والمحكى عنه بالاعتبار
الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكى عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معاف هذا الاعتبار للمحكى عنه
واعتماد التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة واقعة أو
ليست بواقعة فهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكى عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما ندل عليه الحاشية هذا كما انه
جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لان منشأ انكاره نظرية
هذا الكلام انما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان
قلت ان النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستعمل قلت الاستقلال وعدمه
تابع للباطن فاذا لوحظت باللباط الاجمالى من غير تفصيل كونهما بين الموضوع والمحمول فهى
حينئذ مستقلة قابلة لان توجد في جانب الموضوع والايلازم اجتماع الصدق والكذب فى أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولوقيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن المجمل ثبوت الصدق
له لان المجمل ليس بقضية ليتصف بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للمجمل
واذا كذب المجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجتمع الصدق والكذب فى أمر واحد بل فى أمرين
وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان المجمل والمفصل متحدان بالذات لا فرق بينهما الا
باللحاظ فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهنا اجتماع فى أمر واحد . ولك أن
تقول ان المجمل إما قضية أو لا وعلى الثانى كيف يتصف بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة فى المجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من
محكى عنه فالمحكى عنه فيها ليس الانفسه لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكىا عنه

وهو متاخر عن الجممل فلا يكون داخلا في جانب موضوعه وليس للجممل مجمل آخر يكون
محكي عنه ولا يلزم التسلسل واذا لم يكن للجممل محكى عنه وصار قضية فالتجسس الاشكال بالتحاد
المحكى عنه والمحكية وعدم وجود المحكى عنه في القضية وكذا يقال للجممل بما صادق أو
كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب اذا صدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
والمحمول ههنا ليس الا الكاذب فهو يكون ثابتا له ومثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم
الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجمال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ
القضية في جانب الموضوع لان ما من قضية الا ان تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة واذا اخلت
فهي لا تكون القضية قضية واذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون
مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من انه
ليس بخبر بل هو انشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المئين بما
حاصل له ان الحكم في القضية على طبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية
الموضوع والمحمول لا على الأفراد وان كان يسمى هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في
كلامى هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص
لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق السارى مع قطع النظر عن
خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب انما هو بخصوصية المحمول وهى
أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب
غيرها وهو غير مضر فالقضية باعتبار الابهام صادقة وباعتبار التعيين والخصوصية كاذبة وأنت
خير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لازم ههنا فان صدق
الاعتبارين انما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المبهم لا يحصل الا في اللحاظ والاعتبار
والكلام فيما هو متصل الوجود لاني أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن
كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحصر الاشكال بجميع تقاريره) يعنى ان لهذا
الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تحل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة
التقارير انه قال قائل يوم الخميس كلامى في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامى في يوم
الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل تقريره ان رجلا قال يوم
الخميس كلامى في يوم الجمعة صادق واذا كان يوم الجمعة قال كلامى يوم الخميس كاذب ولم يتكلم
بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضى ان ما قال في الخميس كاذب وان في
الخميس قال كلامى يوم الجمعة صادق واذا كان كاذبا للزم كذب كلام يوم الجمعة مع انه فرض

صدق وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوع فصار معناه ان كلامي يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام في الخميس ان كلامي يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقاريران كل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتماله عليه مفصل فمتغاير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أي كلامي هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهر الصفات السكالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاظهرها من أي حامد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد له تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه ايضاً قد يكون فرد لنفسه فالحكاية فيه نفس المحكي عنه فصار نظير كلامي هذا كاذب في اتحاد الحكاية والمحكي عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قال المحقق بان هذا القول لا شك في الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا يخلص الا بالاجمال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلامي هذا كاذب خبراً والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أريد بموضوع هذه السكالية معنى أعم شامل لهذا وغيره لم يكن خبر الزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبر البتة (فتأمل) في تحرير ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أصح) لا يسمع بالجواب ولا حله فكأنه يغوت الأذان فصار أصح وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أي وان لم يقصد به الحكاية (فان شاء) لا يدون متصفاً بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أي من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهي) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (ونهي) وهو اظهر محبة الشيء ممكناً كان أو محالاً (وزجى) وهو ما وضع لطلب الشيء الممكن على سبيل المحبة (واستفهام) وهو ما يكون الغرض والمطلوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشيء من الاعلى في ظنه والالتماس وهو طاب الشيء من المساوى والدعاء وهو ما وضع لطلب الاقبال والتنبيه وهو اعلام المخاطب لما في ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذي ليس في صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء في صورة الخبر كما مر في جواب المحقق للجذر الاصم (والا) أي لم يصح السكوت عليه (فناقص) أي فركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بأن يكون احداً الجزئين قيد الآخر كالصفة للوصف والمضاف

اليهم المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر وبصيران كالكلمة الواحدة كقيل (وغيره) أي غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد عمرا في الدار

فصل (المفهوم) أي ما حصل في العقل (ان جواز العقل تكثره) أي تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الأفراد تجوزا عقليا (من حيث تصوره) أي تصور ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خارج (فكلية) أي فهذا المفهوم كلي وإنما قال الكلية لما يجوز العقل تكثره لا ما يفرضه لئلا ينتقض الجزئي لأن الغرض التقديرى جاز فيه وقوله من حيث تصوره إشارة الى ان المعتبر في الكلية تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج واللا تخرج الكمليات التي ليست لها افراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلية على قسمين (متمتعة أفرادها كالكمليات الفرضية) أي التي ليست لها افراد في الواقع لا بحسب الفرض كشرىك الباري واجتماع النقيضين فانه كلي يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه صدقه على كثيرين وان كان مانعا عن تجوز التكثر بحسب الواقع (أولا) أي لا تتمتع أفرادها بل يمكن وجودها سواء كان ضروريا أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم الواجب وصدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد في الواقع الا الواحد فهو غير قادح في تجوز التكثر (والممكن) هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موجودة في الواقع مع عدم ضرورة وجودها (والا) أي وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (فجزئي) . فان قلت ان المفهوم هو ما يحصل في العقل والجزئي ليس بمحصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم المفهوم اليه وإن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فكيف يستعمل التصور في حد الجزئي . قلت ان الجزئي وان لم يكن حاصلا في العقل بالذات لكنه حاصل فيه بالآلة واسطوية أو اننا لانسلم أن الصورة العقلية كلية لان ما حصل في العقل بواسطة آلات ليس بكلية أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كليا أم جزئيا فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أي ما يدركه الطفل (في مبدئ الولادة) أي أول زمان الولادة (وشيخ ضعيف البصر) يحصل أن يكون معطوفا على الطفل ويكون بالشسين المججمة والياء التحنانية والحاء المججمة معناه محسوس الشيخ الذي في بصره ضعف أو يكون معطوفا على المحسوس ويكون بالياء الموحدة والحاء المهملة معناه الشيخ الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أي ما يحصل في الخيال (١٤ - م أول)

من (البیضة المعینة) فی الخارج (كلها) أى كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البیضة المعینة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة الى جواب أسئلة ثلاثة مقدرة تقرير الاول ان ما يحسه الطفل فی ابتداء الولادة یصدق على كثيرين لأنه اذا أحس بواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه فی حسه المشترك ولا یميز أحد هما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو فی الخارج مخصوصة بالضرورة فتكون الصورة الحاصلة فی خیال الطفل منطبقة على كثيرين فصارت کلیة مع أنها جزئية وتقرير الثانى أن الشيخ الذى فی بصره ضعف یدرك شيئا ولا یميزه عن غيره لسبب ضعف بصره ویجوز عقله أن يكون زید او عمر او بكر او خالداً أو غير ذلك فجوز عقله صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت کلیة مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة الحاصلة فی خیال من البیضة فی الخارج اذا بدل واحد منها بعدواحد بدون علم التبديل للرأى فما لرسم فی خیاله یجوز العقل صدقه على كل من تلك البیضات الغير المیيزة عند المحس بدون الاجتماع فیلزم أن تكون هذه الصورة کلیة ليجوز صدقها على كثيرين وتعتبر الجواب أن الصور كلها جزئيات (لان شیانها) أى من المحسوسين والصورة لا یجوز العقل تكثرها أى تكثر كل واحد من ذینك المحسوسين وتلك الصورة (على سبیل الاجتماع) أى حال كونها مجمعة (وهو) أى التكثر على سبیل الاجتماع (المراد) فی تعريف السکلی تلخیص الكلام أن السکلی ما یجوز العقل تكثره على سبیل الاجتماع فمحسوس الطفل وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البیضة المعینة اذا كانت مجمعة لا یجوز العقل صدق هذين المحسوسين والصورة المعینة على السکنة المجمعة وان حوزها العقل على سبیل البدلية وهو ليس بمراد فكل من هذه جزئيات لا تمنع صدقها على كثيرين على سبیل الاجتماع (وهنا) أى فی مقام السکلی والجزئى (شك) أى اعتراض مشهور بین القوم (وهو) أى الشك (أن الصورة الخارجية) أى التى فی الخارج (زید) وهو الذات المشخصة المعینة فی الخارج (والصورة الحاصلة منه) أى من زید (فی أذهان طائفة تصوره) أى تصور تلك الطائفة زیداً وأخذوا من الصورة الخارجية زید صوراً حاصلة فی أذهانهم (كلها) أى كل من هذه الصور وصورة زید (متصادقة) أى تصدق أحداها على الأخرى وعلى زید (فان التحقيق أن حصول الأشياء بأنفسها) أى بما هیتها فی الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغایرة لها فی الماهية (فذلك الصورة) أى صورة زید (متكررة) لصدقها على الصور التى فی أذهان طائفة تصوره وفصار کلیامع انه جزئى نوضح الشك أن زیداً مثلاً تصوره طائفة وحصل فی ذهن كل منها صورة فغلی كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق أنه صورة زيد لأن حصول الأشياء بأنفسها فاحصل
من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل
فإن صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لأن الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون
الجزئي كليا. فإن قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورته التي في الأذهان لأن
أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا
وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب
حالتها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمر لا يصدق أحدهما على الآخر
كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرهما من الذهنية والفرق
نحكم. قلت الأفراد العقلية معيان الأول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يعزى وجود الخارجى
في ترتيب الآثار فالنصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها
والثاني ما يترتب عليه الآثار ويعزى وجود الخارجى ويكتنف بالعوارض الذهنية
فالتصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذى ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة
الذهنية لزيد مثلا في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل
من الصور الذهنية في الأذهان وبينها وبين زيد فهذا وجه التصادق فافهم (ومن هنا) أى من
صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبين) أى ظهر
(كون الجزئى الحقيقى وهو زيد مثلا) محمولا على شئ كما أن زيدا هنا محمول على الصورة
الذهنية (وهو) أى كون الجزئى محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكروا
الجزئى الحقيقى قال فى الحاشية أنكروا السيد كون الجزئى الحقيقى محمولا وابنته المحقق الدوانى
ولكن ما جاء ببيان شاف والحق ما سخ كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطبع السليم
انتهى وجه الانكار أن الجزئى لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو وأعلى
غيره فعلى الأول لا يفيد الحمل لأن الحمل لا بد فيه من التغير ولا تغير فيه أصلا وعلى الثانى
يستحيل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد ينحصر من الأتعاء غير جائز فالحمل فى الجزئى الحقيقى انما هو
بحسب الظاهر وأما بحسب الحقيقة فليس مقبولا ومحمولا على شئ أصلا وانما المحمول هو
المفهومات الكلية فالجزئى مقول عليه لا مقول وأما قولك هذا زيد كان زيد محمولا على هذا
بحسب الظاهر لا كنهه مسؤول بان هذا مسمى بزيدا وصاحب اسم زيد فالمحمول هو المسمى
وهو مفهوم كلى ولولم يكن مؤولا لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا اشارة الى الشخص
المعين فعنه زيد والشخص المعين شخص معين وهو غير مفيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيداً وأثبت المحقق الدواني حمل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يحمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتحد معه بالذات فالحمل مفيد لوجود التباين وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإن المشار اليه بهذا الضاحك وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متعدان فإن صدقهما ليس إلا الذات المعينة المشار إليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكلّي الذي هذا الجزئي جزئي له كما في قولك بعض الانسان زيد والتأويل لا يخلو عن التعكّل ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائماً بالحقين فليس معناه إلا أن يكون وجود أحدهما بالأصل والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجود بالأصل والكلّي منتزع منه فالجزئي لو كان محمولا فحمله على الكلّي ليس بصحيح لعدم إصاله وجوده وانتزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فهو محمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولا على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً بالاملاحة ولا غير هافلا يمكن الحمل فانه لا بد فيه من التغاير وإما على جزئي مغاير له ولو بالاملاحة والاتفات فالحمل بحسب الظاهر وفي الحقيقة لتصادق الاعتبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصور التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولا وقال التأويل بالأعماط الراجعة الى الكلية ياباه العقل السليم فالحق عند المصنف كون الجزئي محمولا (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكلّي (صدقها) أي صدق الصورة (على كثيرين هو) أي الصورة انما ذكر الضمير باعتبار تذكير الخبر (ظل لها) أي لهذه الكثرة يعني كثيرين (ومنتزع منها) أي من الكثرة فهذا عطف تفسيرى كاشف بمعنى الظل (واللازم هنا) أي في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (أن لها) أي لهذه الصورة (ظلامتعدا) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالا له (لا أنها) أي الصورة (ظل متعدد) بطريق الاضافة أي منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكلّي (هو الثاني) يعني كون صورة الكلّي ظلامتعدا ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكلّي فلا يكون كلياً المحيى السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكلّي ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالا لكثيرين منتزعا منها في الخارج أو في الذهن بان يوجد من كل واحد منها بعدد الشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لان زيداً ليس منتزعا من هذه الكثرة بل وجد زيد في الخارج وانتزع العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلالا لكثيرين بل له اطلال كثيرة وفروع مستفادة

والمعتبر في الكلّي هو الأول وما يوجد منها هو الثاني فلا يكون كلياً أو المصنف هذا
 الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجية (زيد وبين الصور المتعددة في أذهان
 طائفة) (بصريح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجية من تلك الصور
 الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجية للصور الكثيرة (فإن الانتزاع من الطرفين) هذا
 دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجية متعددة مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة
 متعددة مع الصورة الخارجية فإصلاحه أحد المتعدين يصلح له الآخر إذا كانت الصور
 منتزعة من زيد قد يوجد أيضاً يكون منتزعة منها وإذا كانت أطلا لاله يكون زيد أيضاً ظلالها
 فصار ظلال الكثيرين وهو المطلوب في الكلّي فيصير كلياً تلخيص الرّدان الصورة الخارجية
 زيد والصور الكثيرة متعدّات فأنصف به أحدها بآية نصف به الأخرى فلما كانت الكثيرة
 أطلا لاله زيد يكون زيد أيضاً ظلالها فصدق على زيد أنه ظل لكثيرين ومنتزع منها وهو
 المراد في تعريف الكلّي فصدق التعريف عليه فصار كلياً فلا يتم هذا الجواب فاحتج إلى
 جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لا يجب (المراد) في تعريف الكلّي
 (تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستعمل أن تكثر) تلك الصور
 في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تكثر تلك الصور في
 الخارج هذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب أن الكلّي ما يكون له تكثر في الخارج
 والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وإن كانت لها كثرة في الذهن لكن ليس لها كثرة
 في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من الكثرة في الخارج ولو لم توجد
 الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كلياً (وأما الكليات الفرضية) كاللاشيء واللاممكن
 مثلاً (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فعدم اشتباهها على الهذية لا ينقبض العقل
 بمجرد تصورهما عن تجويز تكثرها في الخارج) هذا جواب سؤال مقدر تقرّر بالسؤال إن
 تعريف الكلّي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لأفراد
 لها المعقولات الثانية التي طرف عروضها الذهن وليس لها أفراد في الخارج إذ لا يجوز العقل
 تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصدق تعريف الكلّي عليها مع
 أنها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب أن الكليات الفرضية
 والمعقولات الثانية لما لم تشمل على الهذية والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور
 الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها من تجويز تكثرها بحسب الخارج
 لعدم الخصوصية والهذية المانعة عن هذا التجويز فصارت كليات الكلّي ما يجوز العقل تكثره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالفعل فالكليات الفرضية لسبب عدم الهدية بمجر
العقل تكثرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الخلق
الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات
الفرضية لما لم تشغل على الهدية كان العلم المتعلق بها علماتة ليا والعلم العقلي لا يمنع من تجويز
التكثير وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وبهذا يدفع ما قيل ان اللازم وجود
واللازم تكثير منع العقل من تجويز التكثير فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثير داخل في مفهومه
فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثير اشتراكه على
الهدية وكذا حال المعقولات الثانية ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما اشغل على الهدية
بجزئى وما لم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أى خذ هذا واحفظه ولما فرغ من بيان مفهوم الكلية
والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان لأى شئ بالذات فقال (الكلي
والجزئية صفة للمعلوم) أى نفس الشئ من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبة تسمى
مرتبة القيام وهو الاكتشاف بالعوارض فلا شك ان الشئ الجزئى في هذه المرتبة مشخص
بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشئ من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وهذه المرتبة معلوم وهو صالح لكونه كليا لعدم أخذه
مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بخلاف الاول ففي الحقيقة موصوف
الكلي والجزئى هو المعلوم لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون الا كلية فلا تصف بالجزئية
فكيف يقال انهما صفتان للمعلوم لاننا نقول ان أريد بالصورة الذهنية ما قام بالذهن فنعناه كلية
وانما هى جزئية مشخصة بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا
تجرد عن التعينات فالجزئى لا يكون حاصل في الذهن فسلم لكن لا يستلزم عدم كونه جزئيا
في الذهن اذا أخذ مع الشخصات الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد بها نفس الشئ أيضا
أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) القائل السيد السند قال المصنف في الحاشية
ذلك مذهب الاول وهو الحق بحسب دقيق النظر وان كان جلى النظر يحكم بالاول بان
الشخص الذى عليه مدار الجزئية انما هو نحو من الادراك وهو الاحساس لا العقل وهذا
تأويل ما اشتهر عن الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئى فافهم انتهى
حاصله ان كون الجزئية والكلية صفة للعلم مذهب السابقين وهذا حق يحكم به النظر الدقيق
وان كان ظاهر النظر يحكم بكونهما صفتين للمعلوم كما علمت وما يحكم به النظر الدقيق حق لأن
التفاوت بين الكلي والجزئى انما هو بحسب العلم فان الشئ اذا علم بالخصس يكون جزئيا واذا علم

متغل يكون كليا فباط الكلية والخزئية هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات ويرد عليه ان
 الحاطة لا تقتضي الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية
 في مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الغيصة ل في هذا المقام انه ان أراد
 التكرار تعريف الكل صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام في هذه المرتبة الشيء مشخص ومنعين بالذهنيات الذهنية ولا يصدق على كثيرين بل
 لما دق عليها انما هو المعلوم وان أراد به ما يكون كاشفا لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفا بعيدا وان
 أراد اعم منهما فمما صفتان لها فانه باعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فنظهر أن هذا النزاع لفظي فافهم (والجزئي لا يكون كاسبا) أي لا يحصل به شيء سواء
 كان كليا أو جزئيا لانه ان حصل به جزئي ميان له سواء كان ماديا أو مجردا يكون كاسبا
 والكاسب يكون محمولا ولا الجزئي ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكل
 الكل الكلي إما الكل الذي هذا الجزئي فردا خص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من اخص الى الأعم وإما الكل الذي ليس هذا الجزئي فردا منه بل ميان له فخاله ما مر في
 تحليل الجزئي فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئي لا يدرك الا بالاحس والحس لا يفيد حسا آخر
 فلا يحصل بالجزئي جزئي آخر وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكل أيضا
 (ولا مكتسبا) أي لا يكون حاصلًا بالغير لانه لا يحصل بالكلية لكون نسبتته الى الجزئيات
 متساوية والكاسب لا بد من كونه مر جحا للمكتسب ولا يحصل بالجزئي الميان كما مر قال
 الشيخ في الشفاء إننا لنستغل بالنظر في الجزئيات لكونها لا تنتهي وأحوالها لا تثبت وليس
 عندها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لاحكميا بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية
 المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم بهما موجبا لاتصافها
 بالصفات الكاملة الحاصلة للجردات العالية ولتشابهها لها مشابهة تامه اذا حوال الجزئيات
 من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فتزول بزوالها وتغير بتغيرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قديمت عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلي منحصر في فرد وكذا المعقول فالبحت ليس الاعن الكل وهذا
 لانهم على مذهب من قال ان الواجب جزئي حقيقي بسيط بحيث كما قال الاشراقيون الآن
 يقال اننا لا نبحت عن الجزئي المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئي الثابت القائم أزلا وأبدا
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبحث عن هذا الجزئي بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت
الكلية) أي على كل شيء يندرج تحت الكلية ويحمل الكل على عليه كالإنسان تحت
الحيوان (ويختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي
إضافي (كالاول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقي) أي باسم
الحقيقي فالخاصل أن للجزئي معنيين الأول ما يمنع العقل صدقه على كثيرين كما سبقنا
الجزئي حقيقي لانه أحق بكونه جزئيا من جزئيته بالنظر الى حقيقة والثاني ما يندرج تحت
كل فهدا جزئي إضافي لان جزئيته انما هي بالنسبة والاضافة الى ما يندرج تحته اذ جزئية
الانسان انما هي تحت الحيوان وأما بحسب نفسه فهو كلي وبين الجزئيين عموم وخصوص
من وجه لتصادقهما في زيد فانه حقيقي لا متناع صدقه على كثيرين وإضافي لا ندرجه تحت
كلي وهو الانسان ووجود الحقيقي في الواجب عز اسمه على مذهب الحكماء بدون الإضافي
لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الانسان لا ندرجه تحت الحيوان وعدم الحقيقي
لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلية والجزئي وقسميه الحقيقي
والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكلين فقال **الكليان** ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين
ولا بين الجزئي والكلي لان النسبة بجميع أقسامها الاربعة لا تتصور بين الجزئيين لاهما
إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متعديين فيكون بينهما التساوي
فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلي لان الكلي إما
أن يكون مبائنا للجزئي ولا يكون الجزئي فردا لهذا الكلي فيكون بينهما نسبة التباين
وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما نسبة العموم والخصوص
مطلقا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الاربعة لا تكون الا بين
الكلين فلهدا جعل مقسمها كليين (ان تصادقا كما) أي يصدق كل واحد من الكلين على ما
كل ما يصدق عليه الكلي الآخر (فتساويان) فيقال لهذين الكلين انهما متساويان كالإنسان
والناطق فانه يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك
يكون في العضايا السكن في المفردات باعتبار الضد وفي القضايا باعتبار التحقق لعدم صدقها
على شيء أصلا فان قلت إن النائم لا يصدق عليه المسمية في حالة تومه فلا تصادق بينهما مع انهم
قائلون بنسبة التساوي بينهما قلت المراد بالتصادق أن يتقدمهما قضيتان موجبتان مطلقتان
عامتان ولا شك في ان يصدق كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم فصارا متساويين
(والا) أي وان لم يتصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كلية) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتبينان) أي فهذان السكبان متباينان كالإنسان والفرس فإن شيئاً من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من أفراد الفرس يصدق عليه الإنسان فرجعهما إلى سالتين دالمتين (وان كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فأما ان يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بأن يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحیوان والأبيض فان الحيوان يوجد بدون الأبيض في الفرس الأسود مثلاً والأبيض بدون في الثوب الأبيض ويجمعان في الفرس الأبيض فكل واحد منهما أعم من الآخر وأخص منه فان الحيوان أعم من الأبيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان والأبيض أعم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد السكبين دون الآخر (فاعم) أي الكلّي المفارق أعم (وأخص) أي غير المفارق أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجوه لا من وجه كالحیوان والإنسان فان الحيوان مفترق عن الإنسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الإنسان فيه فهو أعم منه والإنسان ليس مفترقاً عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم ان نقیض كل شيء رفعه) أي رفع ذلك الشيء فنقيض الإنسان مثلاً رفع الإنسان وهو الإنسان والنقيض بهـذا المعنى يشمل لنقيض كل شيء سواء كان مفرداً أو قضية وما قيل من انه لا تناقض للمفردات فهو بمعنى آخر سيحییـة يسانه في مبحث التناقض في القضايا وهنا اشكال وهو ان ارتفاع النقيضين رفع لمـا فيكون نقيضاً للنقيضين وارتفاع النقيضين محال واسـة محالة أحد النقيضين يستلزم وجوب نقيض الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع النقيضين • والجواب عنه ان معية ارتفاع النقيضين محال فيستلزم وجوب نقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز ان يكون وجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فـنقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق فان رفع الإنسان وهو الإنسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو الناطق وبالعكس (والا) أي وان لم يكن بين (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين تساوي تصادق (فتفارقا) أي التقيضان (في الصدق) أي
يصدق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون
الآخر) لأنه إذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوي والاول
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أي وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لأنه يرفع التساوي بينهما فلا بد حينئذ من التساوي بين تقيضيهما فلا
يلزم الخلف كاللا انسان واللائناق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللا انسان على شيء ولا يصدق اللا ناطق عليه فوجد
الناطق مع اللا انسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوي بين الناطق
والانسان لأنه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فليزمن الخلف (وهنا) أي في لزوم
التفارق عند عدم التصادق (شك قوي) لا يدفع بسهولة (وهو) أي الشك (ان
تقيض التصادق رفعه) أي رفع التصادق بان يسلب التصادق بين التقيضين (لا
صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منع قوله
والافتراق بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلبا محضا لان تقيضه
لا يستدعي صدق التفارق لعدم كونه تقيضا له ولا لازماله لأنه يستدعي غاية وجود
الموضوع بخلاف الاول لأنه إذا لم يصدق كل اللا انسان لناطق يصدق بعض اللا انسان
ليس بل لناطق وهو لا يستلزم بعض اللا انسان لناطق لان السالبة المعدولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بخلاف الثانية (وربما يكون
تقيض المتساويين مما) أي من جنس الذي (لا فردله) أي لذلك التقيض (في نفس
الامر) بدون اعتبار المعتبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أعني الاشياء
واللا يمكن فان الشيء والممكن من المفهومات الشاملة والاشياء واللا يمكن من نقائضهما
ليس لهما افراد في نفس الامر لان كليهما وجد في عالم الواقع لا يخالو عن شيء ويمكن وليس شيء
فيه يصدق عليه الاشياء واللا يمكن والاولى اجتماع التقيضين (فيصدق في)
نقائض هذه المفهومات (الاول) أعني رفع التصادق بان يكون سالبة معدولة بان يقال
بعض الاشياء ليس بالامكن (دون الثاني) أعني صدق التفارق بان يقال بعض الاشياء
يمكن فعلم ان عدم التصادق يستدعي رفعه لاصدق التفارق (وما قيل بان صدق
السلب على شيء لا يقتضي) أي هذا الصدق (وجوده) أي وجود ذلك الشيء (وحيث

أى إذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصديق يستلزم التفارق) لان رفع التصديق والتفارق حينئذ سيان فى عدم اقتضاء الوجود قال فى الحاشية هذا الجواب قد رضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نقيض المتساويين فى قوة القضية وليست معدولة بل قضية سالبة الطرفين ولا شك ان هذه القضية لا يقتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن فى معنى ان كلما ليس بشئ ليس بممكن فسالبتها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بالامكن ولا شك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون فى قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض الاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصديق صدق التفارق ويرد عليه ان نقائض المفردات ليس فيها سلب النسبة لينة عدمها قضية يحصل بها المقصود (فيعدم تسليمه) أى قول القائل أشار به الى عدم تسليمه أولا وورود المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس فى نقيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص القضايا وفى نقائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبران وهو قوله لا يقتضى وجوده بان الصدق مطلقا سواء كان صدق السلب أو غيره يقتضى الوجود كما يجب تحقيقه فى التصديقات فلا يصح قوله لا يقتضى وجوده (انما يتم) أى لانهم هذا الجواب (الاذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من لفظها فى الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نقيضهما يكون سالبة والسلب لا يقتضى الوجود ورفعه يستلزمه رفع التصديق والتفارق حينئذ يكون سواء فى اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من لفظها (كلا شر يك البارى ولا اجتماع النقيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لا شر يك البارى ولا اجتماع النقيضين يصدقان على كل ما هو فى الواقع فيكون نقيضاهما وهو شر يك البارى واجتماع النقيضين وجوديين بنقد منهما قضية موجبة وهى كل شر يك البارى اجتماع النقيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تقتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا شك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نقيضها وهو نقيض شر يك البارى ليس باجتماع النقيضين صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلا مساخ) أى لا مجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى فى نقيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فالجواب) حينئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

كون نقيض المتساويين متساويين مخصوص (بغير نقائص تلك المفهومات) أى
الشاملة حاصله ان دعوى نسبة التساوى بين نقيضى المتساويين ليست عامة تجري فى كل
نقيض من نقائص المتساويات بل مختصة بغير نقائص المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين نقيضيهما وما اذا كانا غير
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ماهو نقائص غير المفهومات
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة
المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصديق يستلزم
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافاهم (هذا) من أسماء الافعال
بمعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها • فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب
هذا الفن • قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطائفة البشرية وادخال هذه الامور
يوجب خلافا في النسب كما علمت فهو خارج عن الطائفة وليس غرض معتد به متعلقا
بتلك النقائص وغروها غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللا يمكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان ظرف التصادق نفس الامر
فلا بد من ثبوت الطرفين فيهما مع انه لا وجود لهما فيها ثم اجاب بقوله اقول فرق بين
التصادق النفس الامرى بالافرض القارض وبينه مع والثانى لا يستلزم الوجود الا بالافرض
كما ان الاول يستلزم كونه بدون حيز لا يحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص
الدعوى بغير نقائص المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى ممتنعاً فخصه
حقيقة لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
فتأمل فانه دقيق (ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس) أى بعكس العينين بان
ما كان اعم فى العينين يكون نقيضه اخص من نقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص
فى العينين يكون نقيضه اعم من نقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان
الحيوان اعم فنقيضه وهو اللاحيوان يكون اخص من نقيض الانسان وهو اللاانسان لعدم
وجوده بدون اللاانسان ووجوده بدون اللاحيوان فى الفرس فصار اعم والانسان كان
اخص فيهما يكون نقيضه وهو اللاانسان اعم كما علمت (فان انتفاء العام ملزوم انتفاء
الخاص) هذا دليل كون نقيض الاعم اخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكما وجد انتفاء العام وجد
انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم أخص (ولا عكس) اشارة الى كون
نقيض الاخص أعم بانه لا عكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد
انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقيق معنى العموم وهو
كونه شاملا للاخص وغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون
الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان اجتماع النقيضين أعم من الانسان)
لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين والانسان
(نبينا) لان اللانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع
النقيضين والانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تبانيا فان نقيض قولكم ان
نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه
الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللانسان ويصدق على غيره أيضا
فصار أعم منه فكيف يكون بينهما تبان . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق
عليه شيء من الانسان واللانسان لان صدق الشيء يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع
النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع
النقيضين ليس بانسان لافي ضمن الموجبة المعدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق
عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وأيضاً) هذا شك آخر على قوله ونقيض
الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقر به (ان الممكن العام أعم من الممكن الخاص مطلقاً)
لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين
فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم
من سلب أحدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقاً (فكل لا يمكن عام لا
يمكن خاص) لان اللاممكن العام نقيض العام واللاممكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد
نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللاممكن العام اللاممكن الخاص (وكل لا
يمكن خاص اما واجب أو ممتنع) لان سلب ما لا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين
لا يخول من ان يكون وجوده ضرورياً أو عدمه ضرورياً فالاول هو الواجب تعالى
والثاني هو الممتنع فصار اللاممكن الخاص اما واجباً أو ممتنعاً (وكلاهما) أى الواجب
والممتنع (يمكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضروري بل ممتنع
لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كلهما عدم ضرورة أحد الجانبين فصار ممكنا عاما
 فينتج كل لا يمكن عام ممكن عام بان كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
 أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا
 عاما هذا خلاف (والجواب ما مر من التخصيص) بان بيان النسبة بين تقيض الاعم
 والاخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالتمكن العام وغيره
 فعدم وجود هذه النسبة بين تقائض هذا المفهومات لا يضرنا (وبين تقيض الاعم
 والاخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
 أو العموم من وجه (كالتباينين) يعني كما يكون بين تقيض المتباينين تباين
 جزئي كذلك بين تقيض الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
 الجملة) في بعض المواد (لان بين العيين) أي عين الاعم وعين الاخص من وجه
 (تفارقا لهذا) صدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد وكذلك بين عيني المتباينين
 وهو ظاهر (فثبت بصدق عين أحدهما) أي الاعم والاخص أو واحد المتباينين
 (بصدق تقيض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
 الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
 جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
 (كاللاحجر واللاحبوان) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه لوجود اللاحجر
 واللاحبوان في بعض المواد كالثوب مثلاً ووجود اللاحجر في الفرس بدون اللاحبوان
 ووجود اللاحبوان في الحجر بدون اللاحجر فيه وبين تقيضهما تباين جزئي في ضمن
 التباين الكلي لان تقيض اللاحجر هو الحجر وتقيض اللاحبوان هو الحيوان فالجحر والاحبوان
 متباينان تبايناً كلياً (والإنسان واللائطاق) مثال للمتباينين اللذين بين تقيضهما تباين
 جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الإنسان واللائطاق متباينان تبايناً كلياً وبين
 تقيضهما وهو الإنسان واللائطاق أيضاً بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
 (في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين التقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق
 التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه
 لصدقهما على الإنسان الابيض وصدق الابيض بدون الإنسان كما في الثوب الابيض وصدق
 الإنسان بدون الابيض في الإنسان الأسود وبين تقيضهما وهو الإنسان والابيض
 أيضاً عموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الأسود وصدق الإنسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللاإنسان في الإنسان الأسود
(والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضهما عموم وخصوص من وجه
فإن الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضهما هو واللاحجر واللاحيوان
عموم وخصوص من وجه لصدق الاحجر واللاحيوان على الشجر مثلاً وصدق
اللاحجر بدون اللاحيوان في الإنسان وصدق اللاحيوان بدون اللاحجر في الحجر
(وهنا) أى في تقيض الاعم والاخص من وجه (سؤال) أى شك بالمفهومات
الشاملة كمثل مامر (جواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقاً للجواب
الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللاإنسان بينهما عموم وخصوص من وجه
لان بين عين العام وتقيض الاخص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضهما
وهو اللاشئ والإنسان ليس بتباين جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر
في نفس الامر فصار الصدق فيها معتبرافيه أيضاً والاشئ لا يصدق على شئ فهاهنا لا
تباين بالمعنى المذكور وكذا بين اللاشئ والإنسان تباين كلى بناء على ان بين تقيض
الاعم وعين الاخص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين تقيضهما مباينة جزئية بل
عموم وخصوص مطلقاً ضرورة ان كل لاإنسان شئ بدون العكس وقد تقرر بان
المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين تقيضهما هو والاشئ واللا يمكن تباين
كلى لعدم وجودهما وصدقهما على شئ فيصدق ان كلامهم ما لا يصدق على
الآخر وهذا هو التباين الكلى و بين نقائص هذه النقائص وهو الشئ والممكن يتحقق
التساوى فهنا صار التساوى بين تقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللاإنسان
تباين كلى و بين تقيضهما هو واللا اجتماع التقيضين والإنسان عموم وخصوص مطلقاً
فهنا يكون العموم والخصوص مطلقاً بين تقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه
القاعدة بغير نقائص المفهومات الشاملة والكميات الفرضية وقد يجاب بان المتباينين
قد أخذت في مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما ما افرادوا لكن لا يصدق
واحد منهما على واحد من الآخر فبين اللاشئ والإنسان لا يكون مباينة لان اللاشئ
ليس له افراد يكون صدقه عليهم مقارفاً عن الإنسان والقاعدة المذكورة من ان بين
الاعم وعين الاخص مباينة كلية انما هي في الكميات التى لها افراد في نفس الامر لا مطلقاً
هذا • فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاختل الحصر فيها
• قلت المقصد حصر النسب الممتنة في الاجتماع في الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك

لانه يجتمع مع التباين الكلى والعموم من وجهه • ثم لما فرغ من بيان النسب بين
الكلتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التي تحتها فقال (الكلى اما عين
حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وعمر
وبكر وخالد فان حقيقة كل منهم ليس الا الانسان • فان قلت ان هذه اشخاص
لأفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى
عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد فيه • قلت قد تطلق الافراد على
الاشخاص فالمراد هنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقة لان الشخص
مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل عارض له وخارج عنه معتبرا في اللحاظ فقط لاني
الملاحظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في
اللحاظ من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أى داخل
في حقيقة الافراد كالحيوان بالنسبة الى افراد النوعية كالانسان والفرس فانه داخل
في حقيقة الانسان لان حقيقة هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع
(وجزء تمام مشترك بينهما) أى بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بنوع
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء ولو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسوا مشتركا بينهما والجسم
الذى هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غير ومباين له (أولا)
أى لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشترك بين الانسان وغيره بل هو مختص
بالانسان أو يكون مشترك كالسكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشترك بين
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو
الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويقال لها) أى تلك
الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتى ما يكون
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشئ منسوب الى نفسه
• قلت الذاتى فى اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع فى
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس طارضا ولا خارجا عن الذات
أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه فى الاول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط
(وربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا الايقال للقسم
الاول ذاتى بل يختص بالقسمين الاخيرين ويصح اطلاق الذاتى بالمعنى اللغوى ويكون

اللفظ حينئذ على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته ولما يساويه وهو
غير الذاتي في ايساغوجي أى الكليات الخمس لانه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء
ويطلق على معان أخر منها ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها
ما يمتنع رفعه عن الماهية والتفصيل مذكور في شرح المطالع (أونارج) عن
حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالاضاحك
بالنسبة الى الانسان والماشى بالنسبة الى الحيوان فانهم ما يختصان بهما (أولا) أى
ليس مختصا بحقيقة واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشى بالنسبة الى
الانسان فانه خارج غير مختص بحقيقة بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق
المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أى للخارج المختص وغيره (عرضيات)
لكونها عرضية لما تحتها فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بما يحمل
عليه كالخاصة أو عاماعنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج
المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفي فن قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو
مقابل للجوهر (والجهور) أى أكثرهم على ان العرض غير العرضى يعنى العرض
والعرضى متباينان لان العرض ليس بمحمول والعرضى يكون محمولا والجنس عرض عام
للفصل لشموله ولاغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضى للآخر وليس واحد
منهما بعرض وكذا العرض مبدا للعرضى والعرضى عبارة عن هذا المبدأ مع شئ
آخر فصار مركبا ولاشك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أى العرض
غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أى كل من
العرض والعرضى والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التباين بين الاولين
واما بين العرض والمحل فلان المحل ما يقوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود
بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضى معه لانه مشتق من العرض
وإذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعادلا معه بحسب الذات (قال
بعض الافاضل) وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شئ)
أى لا يوجد معه شرط شئ من القيام وغيره (عرضى) محمول على ما تحتها كالابيض مثلا
إذا أخذ لا بشرط شئ بل أخذ معناه من حيث هو فهو وعرضى (وبشرط شئ المحل)
أى ما قام به كالابيض إذا أخذ بشرط الثوب الابيض فهو المحل (وبشرط لاشئ) أى
بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع
(١٦ - م أول)

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع فحاصل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والعرضي والمحل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو فهو ويحمل على الجسم ويتعد معه ويحمل على البياض ويتعد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداءه كان قائما به فهذه الجهة يتعد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عنده هذا المحقق بمعنى بسيط لا تركيب فيه اصلا وكذا الاسودود يعبر عنهم ما بالفارسية بـسياه وسفيد ولا مدخل فيه للموصوف لاعاموا لخاصا (ولذا) أي والكون الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (صح النسوة أربع) هذا استشهدا لاتحاد العرضي بالمحل لان الاربع عرضي خارج عن النسوة والمحل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطآت علم ان العرضي والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهدا لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطأة فلولم يكن الاتحاد بينهما لم يصح الحمل فصحة الحمل دليل لاتحاد ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتعد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور وليس محمولا بالمواطأة على الماء بل بتقدير ذروا وان لم يكن في اللفظ مذكور او لولسالم الحمل فهو ولا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أي من أجل عدم التباين بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا) لان المشتق عرضي متعد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة فلا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتحدين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت) الذي يعبر عنه في الاسود والابيض بالفارسية بـسياه وسفيد ففي الابيض ليس الموصوف داخلا لاعاما بان يكون معناه الشيء الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بان لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحته ودخول العرض العام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عاما أو خاصا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للإنسان الإنسان إنسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذي له الضحك ليس إلا الإنسان فصار ثبوت الضاحك للإنسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضروري مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فانقلب الامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلا بل ما يعم برعنه فلم يلزم دخول العرض العام في الفصل وثبوت الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد ففي ثبوت الضاحك للإنسان وان كان في ضمنه ثبوت الإنسان للإنسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وبهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرض والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أي التغاير الاعتباري بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال في القاموس سينا مقصورة جد أبي على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض في أنفسها هو وجودها بمحالها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشئ وبين يستلزم اتحاد ذاتهما فان المتباينين لا يتحدان فأيد قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التغاير بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأييد ليس في محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطي لا سبيل لوجودها في نفسها لا بقاءها في محالها لا القيام بنفسها كما في الجواهر لان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال في الحاشية بردي على مذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللزوم من البداهات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحد موجود بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين في هذه الصورة فها هو جوا بك فهو جوابا غايبا ما يقال في النقص عن الفريقين ان بطلان التالي على تقدير التداخل ممنوع فبالنقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى وتلك الحثية مصدحة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله بردي على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضا به فالحق مقاله الاسناد قدس سره في هذا المقام ولم يرد ان المصنف لم يأت بما يبرهن الحق عن الباطل بل اني بالفاظ دائرة بينهم ما قد يدفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل نقطتهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحليين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محليين متداخلتين مشتركتين في الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود لئلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحليين واما خط واحد متصل بخارج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين الخطين فمثل هذين الخطين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انهما مبدأ الشكل ومنهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحليين فافهم (فالكليات خمس) هذا تقرير على ما سبق من قوله ثم الكلي الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أى الجنس (كلى مقول) أى محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (في جواب ما هو) يعنى اذا سئل بما هو يقع في جوابه فلفظ الكلى جنس للجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل يميزه عن الانواع وفصولها القرينة وخواصها فانها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ما هو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنهم لا تقع في جواب ما هو فان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فيذ كرأدهما يستغنى عن ذكر الآخر فواجبه ذكرهما قلت المقصود في التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز خاص لا بدونه أيضا لكنه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على كثيرين والكلى مترادفان يشمل أحدهما ما يشمله الآخر ويحيط أحدهما بما يحيط به الآخر فليس في ذكر المقول على كثيرين بعد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذكره فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لاننا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معا فدلالة الكلى اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما في التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أى الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعنى اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها في ذلك الجنس يقع الجنس في الجواب (فقريب) أى فهذا الجنس يسمى قريبا كالحيوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها في الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع في الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أى وان لم يكن

جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد)
 كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن
 الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فعلم ان الجسم جنس
 بعيد للانسان لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان
 الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهم انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهم ما
 انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فواجبه وقوعه في
 الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس
 مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور والمسؤل
 عنها وتعمم المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك ما لا يكون
 مشتركا سواء ولو كان له كان جزءه والجسم ليس كذلك لان ما سوى الجسم وهو الحيوان
 مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئا مشتركا بينهما فان
 الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفي ضمنه وليس غيره وسواء وتعمم المشترك
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أى
 في الجنس (مباحث) أى تقديشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة)
 سواء كانت مختصة بالاشخاص أو الانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان
 اقتصر فيه) أى ان اختصر في السؤال على (أمر واحد) ولم يذكر فيه أمور متعددة
 كما اذا سئل عن زيد مثلا بما هو (فيجاب بالنوع) أى يقع في الجواب النوع وهو الانسان
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أى يقع في الجواب عن السؤال بأمر
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الامر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما
 اذا سئل عن الانسان بما هو فيقع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان فيقع
 الجسم التامى الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في
 الجواب عن السؤال بأمر جزئى أيضاً فواجبه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صح
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجمال بكفيه والتفصيل
 مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلول الحقيقة والجمع
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن أمر جزئى أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث
 هى فى لا يقع في الجواب الاماهية كذلك ولا اعتبار للاجمال والتفصيل وكل واحد
 منهما مفرد ومو ردنا تحقيق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجمال الذى يعبر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بإيراد اللفظين والتفصيل لافائدة معتد بها فيه . فان قيل
 اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الحد
 التام فاختل المصرف فيه ما . قلنا ان ما هو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي
 الحقيقة الكلية المعرأة عن الوجود دون مابنه الشيء هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيها
 يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ما هو
 يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين أمور
 فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر وبكر
 اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب ويقال انهم انسان (وبالجنس) أى
 ويجاب بالجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفة) أى مختلفة الحقيقة كالانسان
 والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
 وحقيقة الحمار الحيوان الناهق حقيقة كل واحد منها مخالفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
 عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشتراك بينها فالاولى ان يقال ان ما هو
 سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب الخصوصية فقط يقع الحد التام فى الجواب وان
 كان بحسب الشرح فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسب ما فيجاب بالنوع لانه اخصر
 مع حصول المقصد قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
 والتعريف اللفظى جوابا فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ما هو فى
 النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
 اللفظى ايضا فى جواب ما هو فأين الانحصار . أجيب عنه بان تجوز وقوعه على
 سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر فى الثلاث . فان
 قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جوابا مع
 انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذكره فى الحاشية المنية المتعلقة على ما
 سبق من قوله فما يطلب التصور الخ فتذكره (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
 جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين
 فى مرتبة واحدة) من القرب والبعيد (لماهية واحدة) لالماهيتين فانه يمكن واقع
 حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ما هو كما علمت فظهر ان للماهية
 الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان وبعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
 بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجسم الناهى فانه جنس

بعدم الانسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد مرتبتين . ويجوز ان يكون للماهيتين
جنسان قريبان كالانسان فان الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو
الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة ان لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله
انه لو كان شئ واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشئ عن ذاتياته لان أحد
الجنسين يكفي في تقويم الماهية النوعية فاذا حصل واحد منهما لاحاجة الى الآخر
لمحصلات الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشئ عن ذاتياته أى
الذى فرض جنسها . وقد يقال ان ما هو سؤال عن تمام الماهية فاذا جاء في الجواب
بواحد منهما انقطع السؤال وبحصل له التاكيد ولا ينظر الى أمر آخر فلو كان لها جنسان
لا يحصل التاكيد بواحد منهما . وقد يستدل بان الجنس تمام المشترك واذا كان
الشئ الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه
(الثاني) أى المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعنى ان الجنس والنوع
متحدان في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي
فوجود أحدهما عين وجود الآخر فيه . ما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين
وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بان الفصل منضم الى الجنس
وهما موجودان بوجودين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والاجناس والفصول
منزعة عنها الوجود لها الابدان المتزاع (فهو) أى الجنس (محول عليه) أى
على النوع لاتحادهما في الوجود (فيهما) أى في الذهن والخارج هذا اشارة الى رد
من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لانه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس
غير وجود النوع والالكان سبب له ولا في الذهن غيره والاما كان محمولا على طبيعة
النوع فليس هناك شيان مجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل
من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وان حصلت ماهية تركيبية مطابقة لماذا
الاجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أى وجود الجنس هو بعينه وجود
النوع فيهما (ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعنى ان الجنس لا يتقدم تحصيله
على تحصل النوع . فان قلت ان الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على
المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلي لا تحصل واقعي فالمراد انه
ليس للجنس تحصل عقلي واقعي قبل النوع وان وجد التقدم العقلي (وان كانت القبلية
أى قبلية الجنس على النوع) (بالزمان) يعنى قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يفتقر اليه في
 وجوده وتخصه ولما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل
 من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط
 لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فادفع
 هذا البراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تليخيه ان الجنس أمر مهم بحسب الانواع
 والاشخاص ليس له تحصل ووجود في مقام التحصيل النوعي قبل وجود النوع بأن
 يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى
 يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب
 التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا وجوده على وجود
 ذلك لكن التميز الواقع للاهتام النوعي وهو عندهم بالتحصيل لا يكون الجنس قبل
 النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع
 فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مهم ليس له
 تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يتعين الا بانضمام معنى آخر خاله كحال اللون
 في الاهتام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أي القلب (فلا ينع القلب) بأن يسكن
 ولا ينزل (يتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى
 اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى تقرر) أي يحصل (بالفعل)
 ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد
 والبياض والجزء والصفرة لأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلابل يكون
 ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار الشعاع البصري غير مشروط فيه
 أن يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والجزء
 وغير ذلك فلا يكون الا احده هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن بخلق
 له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وازدافا لزيادة ليس من حيث اتم معنى
 زائدة خارجة من اللون بل يكون محصلا بقبوله قرار الشعاع البصري الذي هو معناه
 كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عينه والزيادة لاتجعله معنى آخر وانما يكون
 آخر من حيث التعيين والاهتمام أي يكون من حيث الاهتمام جنسا ومن حيث التعيين نوعا
 فالجنس والنوع يعرضهما الوجه ودم من حيث الوحدة لامن حيث اتم ما اثنان فاندفع
 البراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم يحتلج بذلك ان النوع أيضا مبهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الإشارة) حاصل الكلام ان النوع ليس حاله كحالة الجنس لان معناه متحصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة الشخص انما هو لان يكون صالحا للإشارة لا لتحصيل أصل معناه يعنى فالمعنى الجنسى مبهم لا يقبل الإشارة بعد ان تضيف اليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فانه قابل لما بعد اضافة الشخص اليه وهو من عوارض الشخص والإشارة تابعة له . فان قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون الا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خرج الفصل عن الجنس وعروضه له فى بعض الملاحظات التفصيلية فان الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما فى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متحصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخص الى النوع ليس كنسبة الفصل الى الجنس لان النوع لا يحتاج الى التشخص فى التحصيل والوجود ورفع الابهام النوعى بل فى الإشارة فقط بخلاف الجنس فانه يحتاج الى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) اما بالذات أو بالاعتبار واستدل على اثبات الفرق بقوله (فانه يقال للجسم مثلانه) أى الجسم (جنس للانسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الانسان لكونه من الاجزاء المحمولة (ويقال) ان الجسم (مادة) أى للانسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الانسان من حيث المادة لكونه جزأ خارجا فاعلم ان بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الاول على الانسان ويستحيل حمل عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فنقول الجسم المأخوذ بشرط عدم الزيادة) أى بشرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة) للانسان المركب منه مثلا لانه يحصل به بالقوة اذا انضم اليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلية فيه ومتعددة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ لا بشرط شئ) أى لا لاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم

من أن يكون مع الزيادة أو عدمها (بل كيفما كان) أى بأى نحو كان (ولو كان مع ألف معنى) أى مفهوم محصل داخل (فى جملة تحصيل معناه) أى معنى الجسم (فهو جنس) فالجنس هو مرتبة لا بشرط شئ أى ليس فيه شرط شئ ولو وجد مع ألف شئ (فهو أى الجسم) (مجهول) غير معلوم (بعد الآن) مالم يتعرض فيه بشرط (لا يدري أنه على أى صورة) من صور العناصر والادلاك مثلا أى مالم يتعرض بشرط أى صورة من الصور لا يعلم أنه على أى صورة منها (ومجهول) أى الجسم فى مرتبة الجنسية مجهول (على كل مجمع من مادة وصورة واحدة كانت) الصورة (أو ألفا وهذا) أى كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنس باعتبار (عام) شامل يوجد (فيما ذاته مركبة) أى فى شئ حقيقة مركبة من الهولى والصورة كالجسم (وفيما ذاته) أى فى شئ ذاته (بسيطة) ليست مركبة منهما كالسواد والبياض وغير ذلك من الألوان فان العقل يخترع فيه أيضا شأ يقوم مقام الجنس وشأ يقوم مقام الفصل ويوجد فى الجنس مراتب ثلاث كما علمت (لكن فى المركب) من الهولى والصورة (تحصيل معنى الجنس عسير) أى مشكل (دقيق) أى محتاج الى الدقة والتأمل لعدم ظهور الجنس لان المادة فيه ظاهرة ولا يظهر أن يكون ما هو مادة باعتبار صادق على الشئ باعتبار آخر فهو راتا مالم يظهر كونه جنسا (وفى البسيط تنقيح المادة متعسر مشكل) لان البسيط لا تركيب فيه حقيقة فالجنس والمادة ليسا فيه بحسب نفس الامر بل يفرض العقل بضرب من التحليل ولاشك أن المعنى الذى يفرضه العقل صادق عليه ولا يظهر أن يكون الشئ الصادق عليه باعتبار غير صادق باعتبار آخر ليظهر كونه مادة له (فان اجهام المتعين) كما فى المركب فان المادة فيه متعينة وتحصيل معنى الجنس انما يكون باجهامه (وتعيين المبهم) أى جعل المبهم معنيا كما يكون فى البسيط فان الجنس باعتبار معنى يفرضه العقل موجود فيه والمادة انما تكون بجعله معينا بحيث يؤخذ بشرط لاشئ وهو معين بالنسبة الى لا بشرط شئ الذى هو مرتبة الجنس (أمر عظيم) لانه طور و راء طور ما يحكم به العقل بسهولة لان المركب اذا علم فيه جزآن فالعقل بأبى فيه بحسب الظاهر من أن يحمل أحدهما على حقيقة الآخر وتلخيص الكلام أن الفرق بين الجنس والمادة والنوع انما هو بالاعتبار والتفاوت بينهما اعتبارى بحسب ملاحظات العقل فان العقل اذا لاحظ الجنس كالجسم مثلا لا بشرط شئ من الزيادة وعدمه بل كيفما كان مأخوذا معينا أو لا ولو كان مع ألف معنى فهو جنس عام شامل لما تحته من الانواع ومجهول مبهم فى ذاته وجازان بخالط معهما معان أخر متحدة معه حتى اذا لاحظ بشئ من

هذه المعاني فلا يلاحظ الأعلى أنه يعين شيئاً عما كان الجنس مبهما بالنسبة إليه جائزاً أن يكون إياه كالجسم إذا لوحظ معه معنى النامي فالنامي يعين الجسم بالنسبة إلى ما كان مبهماً وهو شموله بغير النامي ويجوز أن يكون نامياً فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصوره ولا يعلم على أي صورة هو وكما صورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم ينقرر بعد بالفعل ليكون جسماً محصلاً وإذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط أن لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذي والنطق وغيرها فإن اقترن به معنى من المعاني لا يكون متحداً معه كما في الأول بل يكون خارجاً عنه غير محصل له ففي هذه المرتبة مادة وجزء من الإنسان وليس بمحمول عليه ويكون إنساناً بالقوة إذا انضم إليه الناطق وإذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلاً فينبغي أن يكون حقيقة محصلة ويصير نوعاً كالإنسان مثلاً فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهما معينتان فالذي فيه التركيب من الحيولى والصوره تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهمه يكون متعسراً وأما ما ليس فيه مادة كالسائط فصديق المعنى الذي يفرضه العقل جنساً له يكون سهلاً وجعله متعيناً في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أي الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعني كإمكان بين الجنس والمادة تغاير الاعتبار أو اتحاداً حقيقياً كذلك بين الفصل والصورة تغاير اعتباري واتحاداً حقيقياً وذلك بأن الفصل إذا أخذ لا بشرط شيء كان فصلاً ومحمولاً على الإنسان وإذا أخذ بشرط شيء كان نوعاً ونفس الإنسان وإذا أخذ بشرط لشيء كان صورة مغايرة له غير محمولة عليه لكونه ساعلة محصلة للنوع باعتبار النجوم وللجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أي من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالإعتبار (تسمعههم يقولون) أي تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أي إذا كان الشيء مركباً في الخارج من المادة والصورة فتأخذ باعتبار العقل جنساً وفصلاً فالمادة والصورة من الأجزاء الخارجية والجنس والفصل من الأجزاء الذهنية ويظهر من هذا الالتزام التركيب الذهني للمخارجي واتحاد الأجزاء الذهنية مع المخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح أن ما في شرح المواقف من أن المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محل بحث إذ لا يلزم من تعدد اعتبار الحدود تعدد الحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد

فلا يردان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقائقها
فنفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أى من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة
والفصل من الصورة والتغاير اعتبارى يلوح أى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان
المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة
المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء
كان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
فى العقل وانه محال قوله محل بحث أى ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تغاير
اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير المحدود حقيقة وانما يستلزم تغاير تغاير الحدود بالذات وهذا
ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والذهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار
من قبيل تعدد الاعتبارات للشيء الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذه الشيىء قوله فلا يرد الخ أى اذا
كان من قبيل تعدد الاعتبارات فلا يردان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء
عقلية ايضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب
العقلية حقيقة أخرى وبعض الشارحين ايد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى
شرحه ونحو الاطبات تركته وهنا شك قوى يتعسر الجواب عنه أو رده قدوة العامة
وناج العرفاء فريد العصر ووحيد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من
حسنات سيد المرسلين مولانا أستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا
فيوضه وبركانته فى حاشيته بما حاصل له ان الحكماء يقولون ان هيولى العناصر مخالف لهيولى
الافلاك بالماهية والصورة متعددة فهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة
والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر
والافلاك وهى متعددة مع الفصل فيكون فصلا مشتركا بينهما والمادة التى هى متعددة مع
الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فإداة العناصر مختصة بها لا توجد فى
الافلاك فصلا جنسا مختصا بها ايضا لا يوجد فى الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم
عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم ايضا كون
الفصل الواحد مقوما لاجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر
لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهى الصورة الجسمية وايضا
يلزم كون حقيقة واحدة متعددة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متعددة فى
الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحدا متحدا معها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة والصورة اللتين يتركب منهما الجسم
اذ أحدهما وهى الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهى المادة مختلفة
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامى بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادى لان وجود الجنس والنوع والفصل متحد
وما يسمى هناك بالمادة اعم وما يسمى بالصورة اخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب
الاتحادى ههنا يلزم بقاء احد المتحدين مع زوال الآخر لان الهوى لى باقية عندهم وتزول
الصورة الجسمية فعلم انه ليس فيها ما اتحادا فالشئى غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف فى المقامين قيل فى دفعه انه الاستحالة فى زوال احد
المتحدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو
جوهر ومن فصل هو قابل للابعاد الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عند نفسه
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهوى لى حقيقة مبهمة
اذ انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منها جسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هوى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية مطلقة
مطلقة بالنسبة الى أنواع العناصر واذ تحصلت هوى فلكها يحصل جسمية مطلقة
أخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وأنت خبر بأن هذا ايضا خلاف
نصريحهم لانهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما الاختلاف بينهم
بالصورة النوعية وأخذوا فى اصطلاح تعريف الجسم بايراد الفاظ عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام فى الجسمية المطلقة لا يضى الى
فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهذا سكت عنه أولوالالباب وأحالوه الى تأييد الله
المبسر للصعاب واليه المرجع والمآب فى كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع فى تعريف الكليات الخمس (جنس) صادق
عليها داخل فى حدودها (للمخسة) وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام لان تعريفها لا يخل عن كلى لفظا أو تقديرا (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات
الجنس لكونه جنسا لها والجنس يكون عاما لها وجنس له (وأخص من الجنس)

الذي هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار
فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (وهو محال)
اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات
الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثيرة المختلفة بالحقائق وهذا الكلى
محمول على الكليات الخمس المختلفة الحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذي هو من الكليات
الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله في تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من
الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولاشك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى
لانه مقول على الكثيرة المختلفة الحقائق وهي الكليات الخمس فصار فردا من الجنس
والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه
أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتنافيين وهو باطل (وحله) أى حل
المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى
ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا
للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون
معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلى (واعتماد الذات غير اعتبار العرض) فأعني
الكلى من الجنس باعتبار ذاته وكونه جزأه وأخصية الكلى باعتبار عرض معنى
الجنسية له فالاعية والأخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى
داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فصداق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان
الكلى ذاتى له ومصدقا لذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه
وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات
لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلى فصداق قولنا الكلى جنس ليس نفس
ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لخاصة الجنسية لما تقرر في موضعه ان مصداق
العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس
باعتبار عرضيه خاصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالعوم باعتبار الذات والخصوص
باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (ويتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام)
فلا بأس بكون الكلى أعم باعتبار وأخص باعتبار آخر وانما المحال اذا كانا من جهة واحدة
قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه ان الكلى كالمحمول على الجنس بالنظر الى ذاته
كذلك يحمل عليه بالنظر الى عروضه فان الكلى كالمعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرض للكليات الخمس أيضاً مع قطع النظر عن كونه جنساً لها فيكون
 العموم والخصوص من جهة العرض وأشار إلى هذا أستاذ الأستاذ كمال الملة والدين
 في تعليقاته على هذا الكتاب أيضاً فتأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المحل
 (تبين) أى ظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ
 يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد
 الشئ يكون غيره والشئ يصح سلبه عما هو غيره فحينئذ يصح سلب الكلى عن نفسه
 وسلب الشئ عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه
 يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلاً لا فيكون فرداً للكلى كغيره من أفرادها ولا شك
 ان فرد الشئ يكون أخص منه فيكون غيره اذا اخص بغير الاعمال فيكون الكلى مغايراً
 للكلى ويصح سلب الشئ عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضاً فيقال ان الكلى
 ليس بكلى وهو سلب الشئ عن نفسه وسلب الشئ عن نفسه محال لان كل شئ ثبت لنفسه
 بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من المحل بان صحة السلب واستحالة باعتبار
 فن حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه يصح السلب باعتبار انه غيره وباعتبار
 كون نفس الشئ عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلاً ولا يلزم سلب
 الشئ عن نفسه فالسلب واستحالة باعتبار ان الأول باعتبار عرض حصته له
 والثانى بالنظر الى ذاته فعمل الغايل ما أمعن ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم
 يلزم كون حقيقة الشئ) مثل مفهوم الكلى (عينه) أى لذلك الشئ (وخارجاً
 عنه) أى عن ذلك الشئ ففيه إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن اراد سلب الشئ
 عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن بركون حقيقة الشئ عينه وخارجاً عنه لان مفهوم
 الشئ نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجاً عنه اذ الكلى كلى يصدق على
 الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضاً وكان الانسان ليس داخل في الكلى كذلك الكلى
 الذى هو فرد أيضاً ليس بداخل في مفهومه ولا يلزم الدور لتوقف الشئ على ما هو
 داخل فيه فصار الكلى موقفاً على فرد وكان الفرد موقفاً عليه وهذا هو الدور فلا يكون
 الا خارجاً فيلزم كون الشئ عيناً وخارجاً فهذا الاراد على نظم الاراد السابق وأقوى منه
 لظهور استحالة اكنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
 اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
 الشئ عيناً للشئ وخارجاً عنه وان كان اجتماع المتنافيين فى شئ واحد ولكن لما كانا

باعتبارين فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار
 واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أى من أجل كون اختلاف الاحكام متفاوت
 الاعتبار (قل لولا الاعتبار) أى معرفتها (لبطلت الحكمة) أى لبطلت معرفة
 أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة
 أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبني على معرفة الاعتبار (والخامس)
 من المباحث (قل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين)
 لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أى محمولته (على
 كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (كيف
 يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزأ محصلا (للجزئيات الموجودة) كزيد وعمر
 وبكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يخلو اما ان يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول
 يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار
 متشخصا البتة والمتشخص هو الجزئى فصار جزئيا فكيف يحمله على كثيرين لان الجزئى
 غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم بحمولية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن
 جزأ محصلا للجزئيات الموجودة كزيد وعمر وبكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف
 يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزئ يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون الكلى موجودا
 ومعدوما فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المباحث
 الخامس (ان كل موجود معرف وض التشخص) أى يعرضه التشخص ويصير
 متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواجب تعالى موجودا ودمع انه ليس
 معرف وض التشخص لان تشخصه عينه لا عارض له فكيف يسلم الكلية • قلت ان
 المراد ان كل كلى موجود يكون معرف وض التشخص بقرينه المقام والواجب تعالى ليس بكلى
 (وذلك) أى كونه معرف وض التشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات
 (والاشتراك) أى اشتراكه فيها فان المعروفية تقتضى خروج العارض عنه فاصل
 الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معرف وض التشخص مسلم لكن لانسلم
 عدم مقولته على كثيرين بل كونه معرف وضائى بالمقولة لان العارض اذا كان خارجا عن
 المعروف فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين
 ومحمولا عليها ومنه ما لها فاذا خالف الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم المحذور الذى
 بزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارته الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون التشخص داخل فيه ولا يكون عارضا له ليكون دليل
التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثير من فيلزم المحذور وهو كون الكل الموجود جزئيا
نخرج الجواب ان دخول التشخص في كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو امر عديم
ينزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية مجزوءة ان تكون
معرضة للوجود في الخارج أوفى الذهن ولا يكون التشخص جزأ منها والام تكن كليات
. لا يقال اذالم يدخل التشخص في كل موجود ولم يبق الفرق بين الشخصين كزيد
وعمران - ما الانسان فقط والتشخص ليس داخل فيهما لاننا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبقى الفرق بينهما - ما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينهما أصلا بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينهما بوجه من الوجوه فممنوع فان التشخص وان لم يكن داخل فيه لكنه في اللحاظ
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما - ما في الإشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الجنس (النوع) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمه على
الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوما ومقسما موقوف على النوع اذالم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا قدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس
لانه محمول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لاضمانا فندفع الابرار بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق أيضا في قولنا زيد وعمر ووبكر وهذا الفرس ماهم لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولا في ضمنه على متفقه أيضا (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما (بالنسبة الى حصصها
الحاصلة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من
سائر الاقسام (نوع) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الالهة الحقيقة المضافة
. فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخل فصار عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخل أصلا فلا يكون نوعا لها
. قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروف للتقييد لانه المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لأبأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فسادا اذ قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلي الحاصل في العقل
(١٨ - م أول)

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشخصية
 (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك
 الماهية (الجنس في جواب ما هو قول) أى حلا (أوليا) أى بلا واسطة أمر آخر نخرج
 به المصنف كالرومى والنحوى فانه وان كان محمولا عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 لكن لا بالذات بل بواسطة حمله على الانسان وهو محمول عليه فلهذا حمل الجنس عليه
 أيضا • فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فينبذ الحاجة الى
 قيد الاولية لاخراج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى • قلت للماهية ثلاث معان
 الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به الشئ هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل
 والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف فلا بد عنه من
 قيد يخرج به عن النوع (والاول) أى المقول على الكثرة المتفقة الحقائق في جواب ما هو
 (الحقيقي) أى يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد تم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة
 افراده ولانه اذا أطلق النوع في عرفهم فالمبتدأ رمنه هو المقول على الكثرة المتفقة الحقائق
 والتبادر علامة كونه حقيقيا (والثاني) أى ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 (الاضافى) أى يسمى بالنوع الاضافى لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع
 بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامى واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له فهذا المعنى
 مجازى للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (وبينهما) أى بين النوع الحقيقي
 والاضافى (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون
 الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمانية الكلية على طريق
 المشابيه فانها نوع حقيقى بالنظر الى افرادها وليست باضافى لعدم دخولها تحت الجنس
 • فان قلت ان الصورة الجسمانية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله
 تحته فصار نوعا اضافيا ايضا فلم يكن مثالا للنوع الحقيقي فقط • قلت هذه الصورة
 من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها
 بالعرض • لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من
 الانواع • لاننا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعا بالنسبة الى الاجسام التى تقوم بها
 لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالية في موادها الجسمانية فافهم (وقيل) أى قال البعض
 (بينهما) أى بين النوع الحقيقي والاضافى (عموم وخصوص مطلقا) لامن وجه وهذا
 ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظرا الى مفهومهما فى بادئ

الرأي واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة
 بالضرورة الوجودية والجنس والمادة متحدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة
 لاننا نقول بتجردها من كل وجه بل امر بين امرين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها
 وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا انسلم كونها انواعا محصلة بل مراتب عقلية ومباد كلية
 وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثارات الفيض كنوسط الاجناس المتوسطة واما
 النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا وما ذهنا فمذوع كيف
 والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص
 من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومها بمحسب
 الظاهر فان ظاهرا المفهوم يدل على كون الحد نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم
 يندرج تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق يحكم بانه ليس
 نوعا حقيقيا لئلا يندرج تحت جنس أصلا بل كل نوع يندرج تحت جنس فلا توجد مادة
 افتراق النوع الحقيقي عز: النوع الاضافى بالضرورة الوجودية فان كل حادث ولو ذاتيا
 بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شئ في مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة
 فاذا كان الحادث بنوعه مسبوقا بالمادة والجنس متحدان بالذات فصار مسبوقا
 بالجنس ايضا داخل تحتها فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخل تحت جنس فكل نوع
 يكون داخل تحتها فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق
 قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الابرادان النفس الناطقة نوع وليست داخل تحت
 الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى فبطل ما يقتضيه
 النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى
 تكون غير داخل تحت جنس بل امر بين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من
 وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه
 الجهة داخل تحت جنس فاندفع الابرادان ا قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الابرادان
 العقول أنواع ولا شئ في تجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان
 المادة والجنس متحدان فلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى
 ووجه عدم الابرادان لاننا انسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما
 بل العقول مراتب عقلية يخرجها العقل ومباد كلية للمساواة في ترتيب آثارات الفيض
 وان كانت موجودة لا مخترعة وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

الامعول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المشال للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لها فلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما - وما من وجه حاصل الدفع اننا لنسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منزهة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مادية أصلاً وأما بساطتها ذهنا بحيث لا يكون لها جنس فمنوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معاً لان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطاً كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية وهي كل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الا أن يكون هذا تحقيق المصنف وان كان مخالفاً للحكماء ويرد عليه النقض بالهيو إلى الأولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوقة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لانها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أعم أم لا ولا يثبت بكونها أمرايين بين ان يثبت لها جزء أعم لان اضافة جسمية الجسم إلى النفس ليست كاضافة الحيوان إلى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلية محته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس إلى الفصل كاضافة الحيوان إلى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول بكون المعقول أمراً وعقلية غير مسلم لانها أمور موجودة في الخارج كما استدلوا عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان أراده بانتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس أيضاً ينفي عنهم التركيب وان أراده بانتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلاً فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصورة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلاً ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متحصلة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجواهر عليها بالالذات بل بالعرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس)
 في هذه الاقسام فانها تجري فيها (امام فرد) فالنوع المفرد ما لا يكون فوقه نوع ولا تحت
 نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس
 له ولا تحت من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس
 المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحت جنس بل يكون تحت انواع فقط ومثاله العقل ايضا
 على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها انواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب
 منحصرة في الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا
 تحت كل جنس من الاجناس كالحوان فانه مندرج تحت الجسم النامي والمطلق
 والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا
 تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامي والمطلق
 وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الاخص
 بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الانواع وهو مبين لجميع مراتب
 الاجناس فانه لا يكون الانواع حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر
 فانه أعم من الجنس المطلق والنامي والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل
 الانواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامي والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم
 منه (العالي) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالي في مراتب الاجناس وبالنوع العالي
 في مراتب الانواع وهذا الجنس العالي مبين لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوقه
 جنس ليكون داخل في مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من
 بعض في مرتبة الاجناس والانواع كالجسم النامي فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان
 وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامي (المتوسط) أى يسمى هذا
 الاخص الاعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط في مراتب الانواع
 والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط في
 الجسم النامي وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه
 نوع ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحت جنس
 والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكورة في بعض الشروح فان شئت فارجع
 به (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاماعما هو جنس له
 (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر نحرر السؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فيكون أعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار الخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الانواع السافل لانه أخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الجنس (الفصل وهو المقول) أي المحمول (في جواب أي شيء هو في جوهره) يعني اذا سئل عن الشيء بأنه أي شيء هذا الشيء في ذاته فما وقع في جوابه يسمى فصلا فبقية الاول يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أي شيء بل هما مقولان في جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا يخرج لانه لا يقال في الجواب أصلا وبقوله في جوهره تخرج الخاصة لانه لا يقال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أي شيء اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيلزم أن لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحية وان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه في جواب أي شيء أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا . لاننا نقول أي شيء طالب للميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو وأر باب المعقول اصطلاحوا على ذلك فالحيوان وان كان يميز الكنه مقول في جواب ما هو فلا يدخل في الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ما هو ويميز في الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أي شيء ولا يكون مقولا في جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (ومالا جنس له) أي الشيء الذي لا يكون داخل تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له والابلزم المحذور (لا فصل له) أي لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشيء عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شيء مشاركا له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنسا له . قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لا جزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا

بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد
أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينتقض بالكثرة
فإن عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن
أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة إما للمعروض أو لجزئه فلا يصح أن يلزم
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه وجزءه لجزئه فتأمل فيه فإن فيه مجالا
للتفكير انتهى حاصله أن الوجود لو كان له جزء فإما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود
ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لأن الوجود هو الكل وجزؤه إذا كان
متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه في الوجود يكون هذا الجزء
الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا
صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود
صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه
فرض عروضة فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالعدم أي يكون
معدوما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والعدم وهو
اجتماع النقيضين • ونحرم ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه إن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعروض ذلك
العارض فنقض بالکثرة فإنا عارضة للمجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي
جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لأنه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء
المجموع فلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعروض وإن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة إما للمعروض نفسه
أو لجزئه فلا بد أن يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزء الوجود يكون عارضا لجزئه وجزء
جزئه يكون عارضا لجزءه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود
نوله فتأمل الخ لعله إشارة إلى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخارجية متلازمان فلو
كان الوجود مركبا فجزأؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها بالظلال غير المتناهية
فلا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فإما أن يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء
لنفسه أو ببعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بأنه يندفع الإبراهيم هذا
الجواب عن القائمين بالتلازم وأما غيرهم فالإبراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل
بإختيار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصصة به كما أن أجزاء الدار ليست بدار

ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول بكون الوجود موجودا
 بل هو من المعقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستعمل
 فان التعابير الاعتبارية يكفيها الحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالقاربة
 بهستى بسيط لانه انزاعى غير متأصل فلا يكون له جنس وفصل وأما الوجود الحقيقى بمعنى ما
 الموجودية فبساطته في حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الشئ (عن مشاركته في
 الجنس القريب) كالحيوان مثلا (فقريب) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا
 كالناطق فانه يميز الانسان عن مشاركته في جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أى
 ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم النامى (فبعيد) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا
 كالحاساس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم النامى لانه مشارك له في الحيوان
 ووجه التسمية ظاهر للقريب في الاول والبعيد في الثانى (له) أى للفصل (نسبة الى النوع
 بالتقوم) أى دخوله في قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع
 كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل في قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان
 الناطق ولا شئ أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل في القوام (للعالى) أى للنوع
 العالى (مقوم) داخل في القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل في قوام السافل وما
 هو داخل في قوامه يكون داخل في قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالحاساس فانه
 مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان أيضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءه يكون
 جزءا له ايضا والمراد بالعالى فوقانى لا ما يكون فوق جميع الانواع فحينئذ يندرج فيه
 المتوسطات أيضا (ولا عكس) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس
 داخل في العالى ليكون ما هو داخل فيه داخل في العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله
 في قوامه وليس مقوما للحيوان لخروجه عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم
 للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم
 السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف
 يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوى لا الاصطلاحي أو المراد
 العكس الكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم
 اليه يجعله قسمين لا مقوما لخروجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق
 بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم
 وعدم ما قسم آخر فصار مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالي ويجعله قسمين أيضا كالناطق فإنه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدمه يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامي أيضا يجعله له قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم للعالي فقسم القسم يكون قسما (ولا عكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالي ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسماله كالحساس فإنه مقسم للجسم النامي وليس بمقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها تمامها بل متزلزل بين أن يكون هذه الحقيقة أو تلك ومترددين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متحصلا لانه قد تعقل معنى بجوز أن يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه منهم باعتبار انه شئ ما لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فإنه تم به حقيقة ذلك الشئ وبزول تردده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (علة له) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع وبزيل اتمامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل علة لتحصل الجنس وتعيينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعملية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والالم بعقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاسناناذا تحقق عليه الفصل للجنس باعتبارين الاول بمعنى انه يرفع اتمامه ويجعله نوعا معينوا لا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الآتية كما لا يخفى والثانى عليه للجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط الاشئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التحقيق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تفرع على علة الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركا بين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لاشتركا بينهما وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لاشتركا بينهما وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز عند ذلك البعض ان يكون للماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لثلا يلزم الدور بل حيثية ابهام الجنس وحيثية تفصيل الفصل من حيث انهما أخذ الا بشرط شيء حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أي ادراك المعقولات فصل ليس مشترك بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف للماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متعدد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبني على اتحاد الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الزاهد في حاشيته على شرح الموافق وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكان هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخاصة أنه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالحساس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون شيء واحد فصلا لان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المنفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون شيء واحد فصلا لان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المعلول الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متحصلة فان كان الواحد منهما كافيا في تفصيل الجنس فقد عتبت به الماهية فصارت نوعا بالمرتبة فحينئذ لا يحتاج الى الفصل الآخر ويصير لغوا خارجا عنه لا مقوما له ولا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كافيا لم يضم اليه الاخر فحينئذ صار مجموعهما فصلا وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز تعدد الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والناسم للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر . فان قلت ان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

قلت ليسافصلين بل كل منهما ما أثر لفصل له وربما يكون الفصل الحقيقي شيئاً لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالتأنيق المشتق من التأنيق الدال على فصل الإنسان فإن وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما ما هم فينبذ برعايظ أن المفهوم من الاسمين إنما مفصلاً من متغيران لتغاير مفهوميهما والحساس والمنعك بالارادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أي الفصل القريب (الأنواع واحد) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة بيانه أن الفصل لا يقوم الأنواع واحد إلا أنان قوم نوعين يلزم أن يكون للبعيد الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفاً على إثبات بساطة الفصل فالأولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلول له لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لأنه أن قوم نوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لأن النوعين حينئذ يكونان نوعاً واحداً إذا اختلف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فإذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحداً فهما متحدان بالذات مع أنه فرض أنهما مختلفان فإذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر ما لم يضم إلى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة الجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضاً باطلاً لا يقوم الأنواع واحداً وهو المطلوب (ولا يقارن) أي الفصل (الأجناس واحد) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريره أنه إذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الأجناس واحد لأنه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ يتخلف المعلول عن علته المستلزمة إياه ولا يخفى في ذلك أن هذا التفريع والتفريع السابق مشتركان في الدليل فثبت أحدهما بيمينه اثبات الآخر فالحاجة إلى إبراده على حدة فالأولى أن يستدل عليه كما قال الأستاذ المحقق في شرحه أن الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فإذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلاً بل يوجد جنسان لها في مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا خلاف تصريحهم وكل من هذه الفروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستغنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصديق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله فيه والحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف • لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض • لاننا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل العرضي والعرض مهم محتاج في تحصيله الى الغير فكيف يكون مقوما • فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهره يكون الجوهر جنس له وكل ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو ايضا جوهر فيكون له فصل ايضا وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال • قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحتها من المركبات وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لها لاحتياج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السرير مركب من قطعات الخشب والهيئة الوجدانية ولا شك ان السرير جوهر والهيئة التي يميزها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السرير عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوجدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهم متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة • فان قلت ليس في تصريحهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلاف فهم مع المشائين • قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصولا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض
 والافتقار التام يكون في العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الان يدعى
 ان الوجود ان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية
 قال الشيخ في الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس
 والفصل جوهرين مع اتحادهما • قلت ليس ههنا جوهران متعبدان ثم انحدابا
 جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان
 الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض
 وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعرض
 فانه مالا قابلية لما بدا تم الوجود وانفرادا وان كانا متعددين مع المعرض والمعرض وهذا
 هو الفرق فاحفظه لم لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما
 موجودين على الانفراد يكون وجود أحدهما مغايرا للآخر بخلاف العرض فانه
 ليس له وجود مغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين
 بلستحيل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد
 موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك
 الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في
 الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق
 فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور جعل البعض على البعض بالمواطاة (وههنا)
 أى في مقام الفصل (شكل من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ في كتاب
 الشفاء وهو) أى الشكل (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شئ ويفهم منه
 (فاما ان يكون) الفصل (أعم المحمولات) أى أعم من جميع ما يحتمل على الشئ (أو) يكون
 (واقعا تحتها) أى تحت أعم المحمولات (والاول) أى كونه أعم المحمولات (محال) فانه
 لو كان أعم المحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم المحمولات وليس الفصل
 كذلك فيكون واقعا تحت الأعم وإذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أى الفصل حينئذ
 (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) مميزة عنها وبمختص به (فان) أى اذا
 كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل ويتسلسل)
 ويذهب الى غير النهاية حاصل الشكل أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يتخلو عن
 كونه أعم أو داخل تحتها فالفصل أيضا ما أن يكون أعم المحمولات بحيث يحتمل على الشئ

ولا يحمل عليه شيء أم لا أو أخص واقعا تحت الاعم والاول محال لان اعم المحمولات هو
المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الاعم
فيكون فردا منه وذلك الاعم يكون ذاتيا له اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل
به عما يشار كه في تلك المقولة وتوحيث يخص به وهو ليس الا الفصل فيلزم ان يكون للفصل فصل
وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل وهو محال (وحد) أي حل هذا الشك وبين الغلط فيه وهو
(اننا لانسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ماهودا داخل تحته ذاتيا له أولا (بالفصل) الذي
ينفصل به المفهوم عن مشاركانه (وانما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العام
الذي هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخلا في قوامه (وذاتيا له) تلخيص
هذا الجواب اننا لانسلم ان الفصل اذا كان داخلا تحت الاعم لا بد ان ينفصل عن المشاركات
بالفصل لان انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وانما يجب
الانفصال بالفصل اذا كان ذلك الاعم ذاتيا للفصل والفصل داخل تحته وأما اذا كان
الفصل بسيط الاجزائه فلا يكون الاعم منه ذاتيا له فلا يجب انفصاله عن المشاركات
بالفصل فلا يلزم ان يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل . لا يقال ان الاجناس
منحصرة في العشرة على ماهو المشهور وكل ممكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات
لما تحتها فاذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتيا له ويحتاج الى فصل فيلزم المحذور
. لاننا نقول ان المقولات ابست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وانما هي ذاتيات للماهيات
المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لما وصدقه عليها انما هو
بالعرض والالم ثبت بسيط في نفس الامر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين
(ماسنح) أي ظهري (وهو) أي الشك الذي سمنح للصنف (ان الكلّي كما
يصدق على) فرد (واحد من افراده) أي افراد الكلّي (يصدق على كثير من افراده)
أي افراد الكلّي (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقه
على كثير من منها (فجموع الانسان والفرس حيوان) لان الحيوان كما يصدق على
الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوي الصدقين
(فله) أي للمجموع (فصلا لانيان) وهو الناطق والصاهل حاصله ان
الكلّي كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من منها بلافات
لان واحد او احدى اعلى الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث
الكثرة أيضا فرد من افراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهم ما أيضا حيوان لصدقه عليهما بالتفاوت فلا بد لهذا المجموع
 من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر
 وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك انهما اثنان فيلزم ان يكون لهماية واحدة
 وهي المجموع فصلان قريبان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة الممهدة انه
 (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أى
 (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أى صدق العلة على المعلول (محال)
 والاي لزم احتياج الشئ الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة الممهدة وهى ان الصدق
 الكلى على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يطل وتمت يلزم صدق العلة
 على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أى المادية والصورية وصدق العلة كما
 هو على أحدهما كذلك على مجموعهم ما أيضا فيثبت صدق على المجموع المركب من
 المادة والصوره انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو
 محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحدهما عين الاخرى
 يلزم كون الشئ محتاجا الى نفسه قال في الحاشية هذا ابطال للمقدمة الممهدة بناء على
 تجوز الغصب أو جعل البدية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عسى
 ان يتوهم ان هذا الاراد ليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعى اذا ادعى شيئا
 فللخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدلى على دعواه وأثبت به بدليل فللخصم ان
 يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فللخصم
 اذا انقاه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه
 وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما
 قال في اشرفية وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل
 اقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا
 فاعلم ان المورد هنا استدلى على نفي المقدمة الممهدة وهى ان الكلى كما يصدق على
 فرد واحد يصدق على كثيرين من افراد لصدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل
 عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلم يتم
 بمنع وأبطاله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارض
 والاستدلال صار غصب المنصب فى الاراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع
 هذا الاراد ولا حاجة الى الجواب فدفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أى الاراد

ابطال للمقدمة الممهدة على تجوز الغصب في المناظرة لان بعضهم جوزوا الغصب
 كركن الدين العميدى فالإبراد على المذهب المجوز لا على طريق المحققين الذين لا يسمعون
 غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلاف دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بأن هذا الإبراد ليس على طريق
 غصب المنصب بل المورده على منصبه لان المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدية وقال سنخ
 لى فالمرور جعل دعوى البدية بمنزلة إيراد الدليل فكأن المدعى أو رد لدليل على
 المدلول والمورده فعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لان النفي بعد إقامة الدليل
 معارضة فصار الإبراد على دأب المناظرة ولا يبقى المسامح للتوهم المذكور أصلاً وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لان الاستحالة) أى
 استحالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للإيقال
 حاصله ان صدق العلة على المعلول المركب وان كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة
 لكن استحالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول
 واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث انه واحد لامن حيث انه كثير (وعلته كثيرة)
 أى يصدق عليه العلة من حيث انه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلة ليسا من
 جهة واحدة ليلزم الاستحالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى أن يتوهم ان كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لان له نسبة الى كل علة
 ويتوقف على كل منها واذا كان فيه كثرة لا يبقى واحد بل يكون كثيراً فكيف يقال ان
 المعلول واحد وجه الدفع ان الكثرة الحادثة فى المعلول من جهة العلة انما هى الجهات وكثرها
 لا تستلزم كثرة ما هى فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 فى الحاشية دفع توهم عسى ان يتوهم ان كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والا يلزم نوارده
 العلل فاجاب بان غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله ان المقدمة الممهدة باطلة والا يصدق شريك البارى على مجموع شريكى
 البارى كما يصدق على الواحد منهما لان الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما مرف بعض شريك البارى) وهو
 المجموع اذ هو من افراد شريك البارى لانه يصدق على المجموع وعلى الواحد فالمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لانه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لافتقاره
 الى غيره فيلزم منه ان بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع ان كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة
المقدمة واذا كان اللازم باطلا فاللزوم مشكوكا فطلبت المقدمة الممهدة (لان امكان كل
مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لنسلم امكان كل مركب
والقول بان المركب مفقود الى اجتماع الاجزاء وكل مفقود ممكن غير مسلم (فان افتقار
الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضر
الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتبر
العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه
فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في
نفس الامر ومحتاجا ومفقرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا وممتنعا في نفس الامر
وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممتنع
فالامكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
لامكان لان موجب هو الافتقار في الصدور لا في التأليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
في التأليف فلا يستلزم الامكان فافهم (الآثر انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم
الحال بالذات) وهو عدم وحدة الواجب تعالى (فلا يكون) هذا المجموع (ممكنا)
هذا تأييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال
لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان
كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم
وحدة الواجب تعالى محال بالذات فباستلزامه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال
قال في الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب
الذي هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا
لانا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة
العلية واما هنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة نظرا الى ذاتها محال انهمى
حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول
ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممثعا ويستلزم عدمه المحال
وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة تامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
معدوما ما لم يعدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب
ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان
الركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا
تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثانى الذى سنبينه له والحل تعيين موضع
الغلط بسوء الفهم وهو مندرج فى المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة
(ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أى الثالث (المجموع)
وذلك (أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلا بل مجموع
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولاشك ان
الناطق والصاهل فصلان قريبان له ومتمعدان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
أيضا متمعدان واما بالنسبة الى مجموعهما الذى هو أمر واحد فليسا متمعدين لان لهما
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فمجموع الفصلين
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة فصلا القريب
واحد قال فى الحاشية وذلك لان لكل افتقار ادون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فثمة وجود دون وجود والاجزاء فثمة
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فكل مفتقر الى
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها
وافقاره افتقارها يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع
الكلتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين
وجود ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه بضم الامر الثالث الحاصل
من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق
الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية
تلخيص الابرادانه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر
آخر سواهما وهو الرابع وكذلك الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليه - ما وهكذا يذهب (الى غير النهاية)
 فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع
 اعتباري) أي تابع لاعتبار المتعبر لا لتحقيق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شيء واحد)
 وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر
 اجزؤه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتباريات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع
 الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث له تحقيق في نفس الامر لانه عبارة
 عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين
 مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا
 في الاعدان لكان جزء الرابع المتكرر مقبدا على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزءا لمرة
 بمرتبتين لكونه جزء جزئيه وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجوه ودين وهو محال
 فعلم ان الرابع ليس بوجوه في الاعدان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس
 تابعان لاعتبار المتعبر فاذا لم يتعبر بمنقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتباريات منقطع
 غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف
 عليك الحق من الفياض المطلق (والرابع) أي السكلي الرابع من الكليات الخمس
 (الخاصة وهو) أي الخاصة وندكير الضمير اما موافقة الخبر أو بتأويل السكلي وفي
 بعض النسخ وهي (الخارج) عن حقيقة ماهي خاصة له (المقول) المحمول (على
 ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أي الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالأضاحك
 بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذي هو نوع لها (أو
 جنسية) أي يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى
 الحيوان فانه خاصة لافراد ه وهي الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة
 جنسية وهي الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شيء خاص
 للحيوان لاختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة
 ان عمت) أي شملت (الافراد) أي افراد ماهي خاصة له كالأضاحك بالقوة للانسان
 فانه شامل لجميع افراد ه كالماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا)
 أي وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ماهي خاصة له فغير شاملة لعدم شموله
 بجميع الافراد كالأضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون
 للجنس العالي كالوجود في موضع الجوهر وللتوسط كاللون للجسم وللتنوع الآخر

كالكتاب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلث وقد تكون مفارقة
كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للأشياء خاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب
للانسان وقد تكون مركبة كبادى البشرية له وقد يكون بالقياس الى شئ لا يوجد فيه وان
لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرجلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس
دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة لنفسه وان علا ولا عكس ومقاله البعض ان الخاصة
الغير الشاملة خاصة للأخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عروضةها للاعم واما
على تقدير كونه سفيرا محضاً فلا فاهم (والخامس) أى الكلى الخامس من الكليات
الخمس (العرض العام وهو) أى العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول)
المحمول على الحقائق (المختلفة) كالماشى بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن
حقيقتيهما ومحمول عليهما (وكل منهما) أى كل من الخاصة والعرض العام (ان
امتنع انفكاكه) أى مفارقتها (عن المخصوص فلازم) للزومه كالزوجة
للاربعة (والا) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المخصوص (بفراق) لمفارقة كالكتاب
بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المعارض العام الى اللازم والمفارق مسامحة لان
اللازم الاعم فى الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازماً
للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الاعم سفيراً محضاً
لشئ لازم للاخص (يزول) أى المفارق (بسرعة) كحكمة الخجل وصفرة
الوجه (أو بقاء) كالأمراض المتزمنة (أولاً) أى لا يزول لكن يمكن زواله
كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع فى تقسيم اللازم الى اقسامه فاللازم المطلق (اما
ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً) سواء وجدت فى الخارج أو فى الذهن بمعنى
ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجة للاربعة فان الاربعة
متصفة بالزوجة فى الخارج والذهن (لهية) سواء كانت الالهة ذات الملزوم أو خارجة
(أو بضرورة) بلاهية موجبة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لهية غير
الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقربينة التقابل • فان قلت ان الشئين مالم يكن
بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة فى العلية بالاستقراء
فكيف يقال بعلية أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم
لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين لهية وضرورة بان يكون
بدون استناده الى علاقة العلية (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لما حيتما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالنحو
للجسم (أو ذهني) يعني اذا وجدت الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية
والجزئية والجنسية والفصلية فانه لازمة للشيء باعتبار وجوده الذهني (ويسمى الثاني)
أي لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أي يحصل في العقل في المرتبة الثانية ويعرض
الذي حصل في العقل أولا وهو المعقول الاول فالمعقول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن
ولا يكون بمجذاته أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول
منهما ما يكون الوجود للذهني شرطا لعروضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك
بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والالتزم المعنوية الذاتية كما لا يخفى على
من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر
من ان الدائم قسم من المفارق وان كان صحيحا بحسب النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم
بخلافه ويدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة
يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر
الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق ممكن وكل ممكن لا بد له من علة
يكون وجوده بسببها ضروري بالان الشيء ما لم يجد لم يوجد فامتنع عدمه بالنظر الى تلك
العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عدمه من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري
في لوازم الماهية) هذان بيان ان الوجود دخل في لوازم الماهية أم لا اختلف فيه
فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم الماهية وان لم يكن لخصوصية
الوجودين مدخل فيها كما في القسمين الآخرين والالكان الشيء مستند الى ما ليس
بوجود أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي
مستندة الى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو
مذهب المصنف وأشار اليه بقوله (والحق لا) أي لا دخل لمطلق الوجود في لوازم
الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لما كان
الوجود علة للثبوت وهو ضروري والضرورة لا تعمل ويحتمل ان يكون اللازم في الوجود
عوضا عن المضاف اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أي مطلق وجود العلة
دخل في لوازم الماهية ويكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية
معلة أم لا والمشتهر انهما معلة ولا بد لهما من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انه غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واخبره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة)
 أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بأمر خارج (لا تعلل) أى لا يحتاج الى العلة فلما
 الذات ثابتة لها كالدائيات لا يحتاج في ثبوتها الى أمر آخر سوى الماهية من حيث هي
 ولا ينفك عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه
 خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند
 المتكلمين وثبوته ضرورى غير معال فحينئذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء
 ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال فى الحاشية اعلم ان الحكماء
 استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته تعالى معللا
 فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة
 فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعل والذاتى بما لا يعل فعلمه ان كانت الذات
 يلزم تقدم الذات عليه فى الوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم فى الوجود فيلزم اما تقدم
 الشئ على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة
 لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا إشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم
 يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال
 الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا أو ثانى باطل والا يلزم التركيب
 فى الواجب تعالى وهو بسيط بحيث والتركيب فيه متمتع والثالث أيضا باطل لان ثبوت
 الخارج عن الشئ يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثباته لكان
 ثبوته بالعلة وهذا بديهي عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعل والذاتى
 بما لا يعل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انما هو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة
 والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات
 بالعلة فعليته اما بالذات أو أمر آخر سواء كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها
 على المعلول فى الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا
 الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشئ
 على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات
 فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون
 الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج
 وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا فى وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخير ان فالحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود والبحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لا مزالا ذات
الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروري يا غير مفقود الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود ايضا لا يحتاج الى العلة فاستدل به
الحكماء غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما ينتمى الى الوجود
المطلق للزوم هذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم للزومها والايكس اللزوم لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مقدمة عليها وهذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالتشخيص ففي ثبوته ايضا لا مدخل للوجود والايكس كون أحد المساوقين علة
للاخر وهو ينافي المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخالف أحدهما عن
الاخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما
يتأخر عن وجود المعلوم كالزوجة للاربعة والفردية للثلاثة ولا شئ في مداخلة
وجود الملزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعنى مداخلة الوجود المطلق ليست
بضرورى في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وايضاً) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين
عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصوره اللازم (من تصوره الملزوم) كتنصو
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تنصو ر عدم البصر يلزم من
تصوره تصوره البصر ايضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى
يلزم (من تصوره) أى اللازم والملزوم (الجزم باللزوم) أى الادعاء بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصوره الملزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى
(أعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصوره الملزوم فانه اذا لم
تصو ر أحدهما تنصو ر الاخر لا شئ في ادعاء اللزوم بينهما من تصوره هما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجة للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير
بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فغير البين بالمعنى الاول
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصوره الملزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحديث للعالم فان
الجزم بلزوم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين
المعنيين للزوم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين
للزوم البين فان الغير البين رفع للبين ورفع الاعم أخص ورفع الاخص أعم فالمعنى الاول
للبين أخص والثانى أعم فى الغير البين يكون الاول أعم والثانى أخص لما عرفت تلخيصه
ان اللازم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما أخص من الآخر والنسبة
بين معنى القسم الثانى عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول أعم
يكون فى القسم الثانى أخص لان تقيض الاعم أخص وما كان فى القسم الاول أخص يكون
فى القسم الثانى أعم لان تقيض الاخص أعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين
(موجود بالضرورة) فانا نجد من أنفسنا اننا نتصور الأشياء على هذا النحو بالضرورة
كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيته فضلا عن تجشم الاستدلال هذا
تعريض على من احتاج فى إثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازى (وهما)
أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما
(يهدم) أى بنعدم (أصل الملازمة) التى فرضت بين اللازم والملزوم واذا كان اللزوم
لازما (فتسلسل الملزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذا لزوم لزوم اللزوم
وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان اللزوم الذى بين اللازم والملزوم الذى بين
اللازم والملزوم أيضا لازم والاجازة تفكك اللزوم عن اللازم والملزوم والملزوم كان عبارة
عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكاً فخور الانفكاك بين اللازم
والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فيهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا
لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل الملزومات وهو محال وما
يستلزم المحال يكون محالاً فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان
اللزوم من المعانى الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعنى لان تحقق لها أى نفسها بدون
اعتبارها (الانتزاعية التى ليس لها) أى لتلك المعانى (تحقق الاقوال الذهن) لافى
الخارج (بعد اعتبارها) أى اعتبار الذهن (اياها) أى تلك المعانى (فينقطع)
ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق
اللزوم باستلزام المحال حاصل الجواب ان اللزوم معنى من المعانى التى ليس لها
وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الامور الغير المتناهية المتنازعة المفصلة فتنقطع الاعتبار بات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم
 التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود امور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة
 فاللزوم غير مستلزم للمحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ
 المعاني الانتزاعية (ومنبئها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى
 الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك)
 أى وجود منشئها (هو) والحافظ لنفس امرية الانتزاعيات متناهية (كانت تلك
 الانتزاعيات) (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانتزاعيات (أو غير مرتبة)
 هذا جواب أسئلة مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الامر
 فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع
 مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون اللزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينشأ
 الوجوب بالغير والامكان محجوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبارات أيضاً وجوداً
 ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق المسازومات الغير المتناهية فى نفس الامر
 وهذا هو التسلسل المستحيل تحرير الجواب ان منشأ الاعتبار بات موجود فى نفس الامر
 وهو الحافظ لنفس امريتها وبسببه تجري احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لا بد
 من وجود الموضوع اعم من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو بمنشأ
 انتزاعه ولا شك ان الاخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل
 المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحكماء (التسلسل فيها) أى فى
 الاعتبار بات (ليس بمحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية
 وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبة صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن توهم
 ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتبار بات ليس بمحال اذ
 هذا القول يشعر بان فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى
 عدم التسلسل فقولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم
 المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم
 كذلك يصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوماً يقال حينئذ أيضاً انه ليس
 بقائم فكذا التسلسل ليس بمحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بموجود
 فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء
 المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه **(خاتمة)**
 (٢١ - م أول)

لبحث الكلى يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) أى
 ما يعبر عنه الكلى وهو تجويز العقل صدقه على كثير من من حيث هو وهو مع قطع النظر
 عن التقييد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان
 المسائل المنطقية (ومعرض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان
 مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع
 المركب (من العارض والمعرض) كالانسان الكلى مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ
 لا تحقق له الا فى العقل . فان قلت ان المنطقى أيضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم
 ما حصل فى العقل فوجه التسمية بوجوده فيه أيضا فلم يسم العقل . قلت وان كان
 يوجد فى المنطقى لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية أيضا
 فافهم (وكذا) أى مثل الكلى فى الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس
 والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى
 وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعرضه كالانسان
 يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا
 سائر الكليات وهذه الاقسام تجرى فى الجزئى أيضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس مبعوثا
 عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (له) أى لهذا الكلى
 (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بان يلاحظه
 العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردا)
 لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من الممتنعات ليس
 له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كمالا وجوده فى الابدان يتصف بشئ وأقله الوجود
 وان أخذ تجرده عن المحصلات كالفضول والمشخصات فهو موجود فى الذهن لانه
 يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) (بشرط شئ) أى يؤخذ مشروطا بشئ (ويسمى)
 ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوطا) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) (بشرط شئ)
 أى لا يؤخذ فيه شرط بشئ بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا
 عنها فهذه المرتبة جامعة للرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احدهما (ويسمى)
 مطلقة) لاطلاقها وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهمة
 أيضا للإرسال والاهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى) أى اذا
 لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولامعدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولاشئ من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الاشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لانها لاتتصف بشئ من الوجود والعدم والعوارض في نفس الامر ليلزم ارتفاع النقيضين المستحيل (ففي هذه المرتبة) أي مرتبة الاطلاق (ارتفاع النقيضان) أي الوجود والعدم لانه لاوجود في هذه المرتبة ولاعدم فارتفع النقيضان • فان قلت ارتفاع النقيضين مطلقا محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة في نفس الامر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له في الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشئ بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخفى لو عن أحدهما في نفس الامر وهذا ليس بارتفاع النقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا ايضا في مبحث العلة ان وجود المعلوم وعدمه ليس في مرتبة العلة فعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداق جملتها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداق جملتها نفس الذات ما لم تتصف بصفة والوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذنا النقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقا فهنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الاطلاق ليست موجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار الاشراطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشئ) أي الطبيعي (الى نفسه) أي الطبيعي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقر بر السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الماهية المطلقة فاذا قسم اليها قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره تحريرا لجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق ايضا والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الاطلاق فصارت الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعي والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاظ لا في الملاحظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعي ليس في اللحاظ ايضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذنا الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعي ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمي والثاني مع قيد وجودي والثالث نفسه بلا قيد الاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في الملاحظ أو اللحاظ كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة بشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقي من المعقولات الثانية) هذا شر وع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلي المنطقي من المعقولات التي تعرض للشيء في الذهن فصار معروضه معقولا اولوا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أي من أجل كونه من المعقولات الثانية التي طرف عروضا ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أي وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بموجودة في الخارج لماعرفت (واذالم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذا انفاع الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلي ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلي (بقى أن الطبيعي) أي الكلي الطبيعي (اختلف فيه) بانه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أي من المحققين (الرئيس) أبو علي بن سينا (انه) أي الطبيعي (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعني ليس للكلي وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلي (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجوداثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متغايران (وهو) أي الوجود (عارض لهما) أي الكلي والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس بعين وجود الافراد وهي الاشخاص وليس للكلي وجود متغاير لوجوده لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخل فيه فحينئذ تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص
ولو احقه بل انما توجد من حيث الاقتراح بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض
لكلي والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موجودان بهذا الوجود فالوجود
اثنان بوجود واحد عارض لهما • فان قلت اتحاد العارض يتنافى تعدد المعرض
فكيف يكون الوجود الواحد عارضاً للمعرضين • قلت الوجود الواحد لا يعرض
لوجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فيشذ يكون الوجود واحداً بالذات
والموجود أيضاً كذلك وأما بحسب الاعتبار فالوجودان والوجود أيضاً يختلف بهذا
الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكلي الطبيعي بان الكلي جزء للوجود
الخارجي كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموجودة في الخارج والانسان بالنسبة
الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص
موجودة في الخارج فجزء الموجود لابد ان يكون موجوداً فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج
ضرورة استلزام انعدام الجزء في ظرف انعدام الكل فيه وأنت تعلم ان هذا الدليل
موقوف على اثبات جزء المساهمة الكلية للموجودات الخارجية وهو في حين الخلق بحسب
النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منترعة من الجزئيات واعراضاً عامة لها ولو سلمناه
فقول ان اريدانه جزءاً للشخص في الخارج فمنوع وان اريدانه جزءاً لها في الذهن
فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج
وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التعيين) بان قال
التعيين اعتباري محض لا وجود له أصلاً (قال محسوسه) أي الكلي (أيضاً
في الجملة) أعم من ان يكون بالذات أو بالمعرض قال في الحاشية يعني ما كانت افرادة
محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعلوم لا يكون محسوساً
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افرادة محسوسة بالمعرض كالجسم
وسائر اعراضه كان هو أيضاً كذلك واليه يشير قول بعض المعارفين قدس سره ما رأيت شيئاً
الارأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات
لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور والعقل المتوسط وهذا هو المراد من قوله لم طور
وراء طور والعقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرک ليس الا العقل انتهى
حاصله انهم قائلون بوجود الكلي الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى
عدمية التعيين لان من قال بوجوديته فعدمه ليس المحسوس الا التعيين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلاً وليس الوجود الطبيعى فقال بمحسوسية
الطبيعى أيضاً في الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضاً محسوساً
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضاً
محسوسان بالذات فالكلى حينئذ يكون محسوساً بالذات لان المعدوم لا يكون محسوساً
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة
وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حينئذ لا يكون محسوساً بالعرض
والمراد بالمحسوس بالذات ما لا يكون بواسطة الغير أصلاً سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العرض كاللون والمحسوس بالعرض
ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون
والجسم محسوس بالعرض فقولته واليه أى الى عدمية التعيين يشير قول بعض العارفين
بالله تعالى ما رأيت شيئاً من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت
تعيينات عدمية تابعة للاعتبار المرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعيينه باعتبار
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعيينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون
أيضاً مبريات بهذا الاعتبار والافنى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها
أصلاً وليس الوجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود الواجب
فهى فى ذاتها فانية لبقاء لها لا به تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل
هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كعقولنا
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور ورائطور العقل لانه
لا يدركه العقل أصلاً لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدر ك ليس الا العقل
فكيف يكون طوراً ورائطور العقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع
محسوسيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوساً بالذات أو بالعرض
الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الالين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة
عنها لا تكون محسوسة بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلّى الطبيعى بدون اقترانه
بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أى جماعة فى القاموس الشاذلية
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من
المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الوجود فى الخارج هو الهوى) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلي والتشخص بل هي
 تشخص فقط ولا كثرة فيها أصلا (والكليات) أى الذاتيات (منزعة عقلية)
 ينزعها العقل من هذه الهوية لأنها موجودة حاصله ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هو بية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلي والتشخص
 والكليات منزعاة من هذه الهويات لان الكلي لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 جمعه على كثيرين لان الموجود الخارجى من شخص والشخص يمنع جمعه على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيد موجود وغير موجود
 وزيد متحرك وغير ساكن وغير ذلك فلو كان الكلي موجودا فيها يلزم وجود أمر
 واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد وهذا خلف أنت خبير بان القائلين بوجود الكلي فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخص بل الكلي من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود أمر واحد مشخص جزئى فى
 أمكنة متعددة محال والكلي ليس بشخص ولأن حيث التشخص يوجد فى الامكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لا اتصاف الكلي الذى يوجد فى الافراد يتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كمالا يخفى والاستاذ المحقق قدس سره رضى هذا المذهب للشرذمة القليلة
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعري) أى لىنى
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم
 ليت شعري أى لىنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بانه انه (اذا كان
 زيدا مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلا كما عند صاحب هذا
 المذهب (ولوحظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث
 نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ
 (الوجود والعدم كيف يتصور منه) أى من زيد (انتزاع صور متغيرة) فلا بد
 (له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان للبسيط
 الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلا (فى مرتبة تقويمه وتخصيصه صورتين متغيرتين
 متطابقتين له) أى للبسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتناهيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انتزاع الصورتين يصير مركبا فيلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شئ واحد وهذا اجتماع المتناقضين تلخيصه التزييف بان القول بوجوده هو بية البسطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتناقضين بيانه ان البسيط اذ لو حـ ظ من حيث هو هو مع قطع النظر عن مشاركاته ومبايناته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم أيضا لا يتصور وانتزاع صور متغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهد على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منتزعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان للبسيط الحقيقي في مرتبة تقوم به صورتين متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة ينافي البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بان انتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تنافي البساطة فكيف تنزع الكليات منه والابلزم اجتماع المتناقضين وهو باطل فباستلزامه أيضا يكون باطلا بطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أي الاختلاف الذي مرأفنا (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أي وجود تلك المجردة وتذكير الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلي (في الخارج) اذ لو وجد في الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت مجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود في الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الافلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شئ منها له اذ مالا يكون معروض استحيل ان يكون قابلا لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود وورده هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي قابلة للتقابلات لالماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهي) أي المجردة (المثل الافلاطونية) أي المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل (وهذا) المثال انما هو الماهية المجردة (وهذا) أي وجود المجردة (مما يشع به) أي يطعن (عليه) أي على افلاطون يعني بسبب كونه قائلا بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقع منه هذا القول الذي فساد به بين غير مخفي على آحاد الناس لا يذهب عليه ان المثل تطلق على معان كثيرة ففي بحث الماهية تطلق على الطبائع الازلية الابدية المتميزة عن جميع افرادها وفي بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثل

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي اثبات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة
 وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
 التشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
 كلام مقتدى الحكماء اساطين الحكمة يحتمل على المحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
 ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
 وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
 فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى
 أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور راذلم يذكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا
 المعنى ولو كان كذلك لما كان محال التشنيع (وهل توجد) أى المجردة (في الذهن
 قيل لا) أى لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في
 الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبق مجردة عن جميع العوارض هذا خلف
 (وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ معه شيء آخر
 ولا شك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج
 لان الذهن طرف الخلط والتعريفة بخلاف الخارج (وهو) أى وجودها في الذهن
 (الحق) فانه (لاحجر) أى لا منع (في التصورات) حاصلة له ان وجود الماهية
 المجردة في الذهن حق لانه لا يمنع لتصور العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور نقيضه
 فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها مارة عنها
 وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة وجودها
 محال في الخارج فمال يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في
 الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه
 تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمنع ان تعقل الماهية
 المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا
 توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
 وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والا فكما ترى فتأمل فانه دقيق
 فصل (معرف الشيء بما يحتمل عليه) أى على الشيء (تصورا) أى تحصيله
 لا فائدة التصور التحصيلي وهو تحصل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسيره)
 أى لا فائدة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي • فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والجل يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى المعرفة بما يحمل على الشيء • قلت ايراد الجمل لكشف تعريف المعرفة لان الجمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والجل ليس بمقصود فيه فايراد الجمل بهذا النهج لا يضره (والثاني) أى التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال فى تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التعصلي التعريف (الحقيقى) كما يقال فى تعريف الانسان الحيوان الناطق (فيه) أى فى الحقيقى (تحصيل صووة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصله) تصرّج بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة فى الخارج فان الوجود المعتبر فى الحقيقة فى المقابل للاسمى هو الوجود العينى (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والا) أى وان لم يعلم بوجودها فى الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الامم) قال فى الحاشية وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء انما هو بأنفسها فى الذهن وبأعيانها بالأشباحها وأمثالها وما فى الآداب الباقية من أنه مبنى على اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصوورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا إليه فى صدر الرسالة وان كنت فى ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان الصورة ما يحصل من الشيء فى الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة فى الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فاجاب المصنف بان وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ماهو التحقيق من ان حصول الاشياء بأنفسها فى الذهن فما وجد فى الذهن يكون متحدا مع ما وجد فى الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة فى الخارج واجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان القول بوجودها فيه اما بناء على جمل الصورة على ذى الصورة أو على ماهو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغيرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو وذو الصوورة لاهى وأشار المصنف الى رده بقوله وما فى الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بأنفسها وذلك عجيب لان المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصوورة الذهنية فانها من حيث هى

معلوم ومن حيث القيام علم الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة
 حصول الأشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فإن هذا من ذلك
 فالقول باتحاد المسألين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر أن بناء القول بوجود الصورة
 في الخارج على حصول الأشياء بنفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خير بان
 الصورة كما تطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو
 المفهوم من كتب السلف ولا شك أن المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل
 هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وفي مسألة اتحاد العلم
 أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمسئلتان متلازمان والبناء على واحد منهما يستلزم
 البناء على الآخر فنأين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما قاله تعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام
 أن التعريف على قسمين الأول حقيقي وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثاني
 لفظي وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التفات إلى الصورة الحاصلة في
 الذهن ثانيا كما في تعريف الغضنفر بالأسد فان صورة الأسد كانت حاصلة لنا لكن إذا
 أورد في تعريف الغضنفر يلتفت إليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة
 أن كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجد ودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف
 الإنسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعرف بحسب الاسم أن كان تحصيل
 صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العنقاء
 بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعا نبي من الأنبياء وهو أيضا أعم من أن يكون
 بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما ما يكون حدا ورسماتا مونا قضا فترتق أقسام
 التعريف إلى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما
 لم وناقض وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقض والقسم
 التاسع اللفظي والتعريفات للامور الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل
 التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا أو أربعا علم وجوده أعم
 من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الأمري فبعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة
 (ولابد أن يكون المعروف) بالكنه (أجلى) من المعروف بالفتح لأنه لو تساوى بالم
 نحصل إفادة أحدهما بالآخر كما يشهد به الوجدان (فلا يصح) أي التعريف
 (بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا لمعرفته الآخر ولا يكون أجلى
 وأظهر من الآخر لما عرفت ولا يصح أن يكون مساويا في الجهالة بحيث إذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايين بالآخر نحو تعريف الابن له الابن وتعريف
 الابن له الاب قائم ما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالاخرى) أى بما هو خفى غير ظاهر مثل ظهور المعرف كما يقال النار
 اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وايراد الاخرى مناف
 للكشف فلا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت
 قد سبق ان المعرف لابد ان يكون أجلي من المعرف وهذا يدل على كونه مساويا له فيازم
 المناقاة بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق
 عليه المعرف صدق عليه المعرف وما مر من كونه أجلي المراد أجلي في المعرفة بان تكون
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرف لافي الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعنى اذا شرط التساوى بين المعرف والمعرف فيجب كون التعريف مطردا
 ومنعكسا أى مانعا واجامعا فعنى الاطراد متى صدق المعرف صدق المعرف بالفتح
 فيلازمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتفى المعرف انتفى المعرف
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرف (ولا الاخص) منه لشرط التساوى فيه وفقدته فيه ما والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا الخاص والاخص أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح تعريف الشئ وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لخروجه عن تعريف المعرف فان الاعتبار فيه الحمل على المعرف
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قر بهما الى الشئ بالنسبة
 الى المباين لم يصلح التعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشئ بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كزيد والفعل كضرب
 وقد يكون مباينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع
 بالأسد فكيف يصح تعريف المعرف بما يحتمل لان المباين غير محمول مع أنه قد يكون
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت تحجر الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفًا بالمباين والاخص اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشئ بتجاسة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهى المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفًا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له في

المدق لأخص ولا مبين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمبين فقط والاولى
ماينت لماعرفت ولعله ترك الاخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة
بين المثال والممثل مشترك بينهما الاختصاص له لاحدهما والمباشرة من الطرفين فكيف
يكون التعريف بهاته ريفاً بالخاصة . قلت مشابهته لذلك غير مشابهة ذلك بهذا فيكون
التعريف بهاته ريفاً بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء
صاحب المقامات السنية والمراتب العلمية جدي أحمد عبد الحق قدس الله سره وأفاض علينا
بركانه وفيوضه بأنه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فحينئذ لا يخلو اما ان
يكون المثال مساوياً للممثل أو أعم أو أخص أو مبيناً فغلى الثلاثة الأخيرة فالوصف اما
مساوياً للمثال أو أعم أو أخص وإيما كان مجتملاً ان يكون مساوياً للممثل أو أعم منه أو أخص
ولاشك انه على الاخير بن لا يتنجح المطلوب وادعاء المساواة في حيز الخفاء كما لا يخفى على
التأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفاً حقيقة بل يطلق عليه مسامحة
فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات
والاحضار فحينئذ صارت تعريفاً لفظياً فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا
ان يقال التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص أيضاً فافهم (والحق جوازه) أي جواز
التعريف (بالاعم) لان الاعم أيضاً عيب الشيء عن بعض ما عداه ولم يتعرض للأخص
مع ان الامتياز أيضاً يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الامن حيث اتحاده
بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى
الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهم ما واما التمييز التام لا
يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا يناقض لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا لاعم
ليس مساوياً في الصديق للأخص فانت في شرط التعريف واذافات الشروط المشروط
فكيف يصح التعريف بالاعم . قلت ان المتأخر بن شرط المساواة في التعريف
ولم يجوز بالاعم واختار المصنف أولاً مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز
الى مذهب القدماء نظراً الى انه يكتفي للتعريف بامتيان المعرفة عن بعض أغياره والاعم
مفيد لهذا الامتياز والمساواة انما شرطت للمعرفة التام الذي هو مسمى المعرفة عن جميع
ما عداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا
التعريف به وشرطوا التساوى وانت نع لم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل البعيد
فافهم (وهو) أي التعريف (حـ) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتياله بل من العوارض (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حيدا أو رسما (ان اشتمل) أى المعروف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حيد تام والثاني رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حيدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشى أو بالجسم الضاحك أو بماش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحد (الموصل الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فمناط الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناط التمامية الاشتمال على الجنس القريب فيما كان منه ما شتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حيدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو الضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلاهما ناقص الا ان المشتمل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وما سواه بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معروفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لابان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والاعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للاعم وتقديم الاظهر أحسن والتمييز بعد الاجهات الذوات طوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما يتقبل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعماء منه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو أخر لم يبق حيدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتقائه عدم بقاءه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل وبحصل منهما صورة واحدة مطابقة للحدود ضرورية الانتقال انما يحصل

بها (وهو) أى الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بان قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان • فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم نام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكل والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول • قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان أو يذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لعدم الخواص وكثرتهما فيجوز ان يذكر فيهما كلها أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان ان ما يذكر في تعريف البسيط ليس حذاله لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء فالبسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس على بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالأرجل فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذ لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتحقيق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم النامى فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه كالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء اما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما او افلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يبقى ريب فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالا تاما لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حققه الاخلاق القوي والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفانها بحيث لا يبقى ريب واشتباه معتذر (فان الجنس مشتبه بالعرض العام) لان كليهما عدم شامل له (والفصل مشتبه بالخاصة) لان كليهما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

يكون أحدهما ذاتيا والآخر خارجا بحيث يتميز الذاتي عن غيره (من الغوامض) محتاج
 الى الدقة والغموض التام ونحن لانعرف الاشياء الا بالخواص واللوازم ولا نعرفها بالفصول
 لاننا لانعلم قطعا ان ما حصل لنا من الامور التي نشاهد بها تلك الاشياء كنهها فالتعذر
 هو الاطلاع على الكنه ولا يجوز حصول الاشياء في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه
 وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرهما أسهل لان اللفظ اذا وضع في اللغة أو
 الاصطلاح لمفهوم مركب فواجب فيه ذلك كان ذاتيا له وما ليس كذلك كان خارجا
 عنه فتحدد بتلك المفهومات من حيث انها مفهومات ووضع اللفظ بازائها في اللغة أو
 الاصطلاح في غاية السهولة (ثم ههنا) أى في مقام التعريف (مباحث) أى
 تفتيشات الاول (منها ان الجنس وان كان مبهما) أى معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
 أشياء كثيرة (لكن الذهن يخلق له) أى للجنس (من حيث التعقل) أى من
 حيث التعقل وحصوله في العقل (وجودا منفردا) مفعول يخلق (ويضيف) أى
 ينسب (الذهن اليه) أى الى الجنس (زيادة) كالفصل (لاعلى انه) أى
 الزيادة وتذكير الضمير على تقدير المضاف (معنى خارج) عن الجنس (لاحقه)
 أى بالجنس (بل قيده) أى الذهن الجنس بهذا المعنى (لاجل تحصيله) أى
 تحصيل الجنس وتعيينه (بان يجعله) معينا بهذا المعنى ومحصوله (متضمننا)
 ذلك المعنى (فيه) أى في الجنس داخل فيه بحيث لا يكون الجنس باضافة هذا المعنى
 شيئا آخر بل يبقى جنسا (فاذا صار) الجنس (محصلا) بهذا المعنى موجودا (لم
 يكن الجنس شيئا آخر فان التحصيل ليس بغيره) أى ليس التحصيل بغير الجنس (بل
 يحققه) ويحصل الجنس محققا معينا (فاذا نظرت الى الحد) أى الى المعرف المركب
 من الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا (وجدته) أى وجدت ذلك المعرف (مؤلفا)
 أى مركبا (من معاني عدة) أى متعددة كالحيوان والناطق (كل منها) أى
 من تلك المعاني (كالذر المنثور) أى غير المنظوم في سلك واحد بحيث يكون كل من
 هذه المعاني غير الآخر (بنوع من الاعتبار) أى باعتبار ان الجنس غير محصل في
 الذهن (فهناك) أى في الحد المؤلف من المعاني (كثرة بالفعل) فيكون كل
 منهما غير الآخر بهذا الاعتبار (لايحتمل أحدهما) أى أحد الجزئين في الحد (على
 الجزء الآخر) فيه بحيث لا يكون الحيوان محمولا على الناطق ولا بالعكس (ولا يحتمل
 على المجموع) المركب منهما بامتناع اتحادهما (وليس معنى الحد

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة
(لكن اذ لوحظ الى ايهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فبعد أحدهما بالآخر
متضمننا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث
يجعل أحدهما موصوفا والآخر صفة (لأجل التحصيل والتقويم) أى لان يحصل
هذا الشيء ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة
شيئا مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوجدانية التى للمحدود كاسبالهما) أى
لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق فى تحديده الانسان) الذى قيد فيه
أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق
بالتركيب التوصيفى (شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق)
بحيث لا فرق بينهما (كأن العقد الجلى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم
يفيد) أى ذلك الجلى (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج)
هذا نظير المطلوب فى حقان الصورة الوجدانية فى العقد الجلى كما لا تحصل من الموضوع
والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة
الوجدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو
المدكور (الان هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما مقيدا
للآخر بل محمول عليه (ففيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع
أوسلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييمى) ليس أحدهما محمولا على
الآخر بل قيد له (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام
فى بيان طريق التحدد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى
الفصول العارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تخصيصه وتحققه حقيقة
بدونه ما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه
به ما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا به ما ولاكن التصور لما تعلق بكل شيء تعلق
بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث
التحصل لانه لا تحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يخلق له
من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لا على ان الزيادة خارجة
عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة والبياض بالنسبة الى الجسم حتى يكون
الجنس شيئا فى نفسه والزيادة شئ آخر يضاف اليه كفى الصورة والبياض بل بحيث

يقيده ذهن الجنس هذه الزيادة لتحصيل الجنس والتعيين به فكان الجنس متضمنا لهذا
 المعنى وهذا المعنى مندمج فيه قبل لحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلا لم يكن
 شيئا آخر ان هذا التحصيل صار معينا لا مغيرا في مرتبة الاقتران يكون الفصل
 عينه فكيف بغيره فالفرق بين الحد والمحدودان في مرتبة الحد كثيرة بالفعل لتركيبه
 من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة
 ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحتمل أحدهما على الآخر ولا
 على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما ما غير للآخر ولا يكون
 الحد بهذا الاعتبار عين المحدود والحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكان اذا لوحظ
 ان الجنس مبهم لا تحصيل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا به ومنحدا
 معه بحيث ينضم وتوصيفه به لاجل التحصيل والتقويم فصارت حينئذ شيئا موصولا الى
 الصورة الوحدانية للمحدود ويصير عينه كالحيوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء
 واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتحصيل في
 الذهن سوى وجود الناطق وتحصيله عنه حينئذ صار متحدين فيكون مؤدبا الى الصورة
 الوحدانية المعبر عنها بالانسان فخاله كمال العقد الجلي في زبد قائم في ان هذه القضية كما
 تكون مرآة للمحكى عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية
 كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكثرة الذي هو متحد بالوحدة الحقيقية
 وليس الفرق بين العقد الجلي والتقيدى الابان العلم في الاول تصديق وفي الآخر تصوري
 وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك فالفرق بين الحد
 والمحدود بالاجمال والتفصيل (في مجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا
 هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجلا هو المحدود) وههنا
 اشكال وهو ان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة
 بالموصوف وتكون بعد تحصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلا للناطق لا العكس ويكون
 حاصلا قبله لانه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفا لاجل
 التحصيل والتقويم أى لاجل تحصيله الفصل لانه كان مبهما فاذا انضم اليه الفصل صار
 محصلا لان توصيفه به يقتضي العكس بناء على قولهم يتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان
 الناطق ليس وصفا قائما بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفا بل
 هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كلما يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهما

فاذا انضم اليه الناطق صار مخصصا لانه صفة وموصوف حقيقة يلزم المحذور بل
الجنس متضمن للفصل والفصل متحد معه ومن دمج فيه • فان قلت ان الفصل خارج
عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمنا فيه لان التضمن
لا يكون الا في الجزء • قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين بان اتحاد الجنس والفصل
في مرتبة الاقتران فالفصل كانه من دمج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتخصه له به واما
على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
يحصل به السكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركا للجزء في الوصف
المطلق وان كان بين التحصيلين فرق فان التخصيص في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخفى لوعن
التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام غاية البسط فان شئت فارجع اليه
(فاندفع شك الرازي) هذا تقرير على التحقيق المذكور واشارة الى ان هذا التحقيق
اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها أو بجميع أجزائها وهو)
أى جميع الأجزاء (نفسها) أى نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أى
تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أى يكون تعريف الماهية
بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالسكنه) لان غيره لا ينكشف به الشئ حقيقة
فلا علم له (والعوارض) أى الامور الخارجة العارضة لها (لاتعطيه) أى لا
تعطى السكنه ولا تفيد فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
ذهب الى بديهة التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان
المطلوب ان كان مشهورا به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشهورا به يلزم طلب
المجهول المطلق وقد مر جوابه فيما سبق فلا نعيده والثاني بهما الشك حاصله ان التصور
لو كان كسبيا يحصل من المعرف فالمعرف اما عين المعرف وتعريفه بنفسه أو بجميع
أجزائه وجميع الأجزاء بنفسه فالتعريف حينئذ يكون دور ياولزم تحصيل الحاصل لان
المعرف يكون حاصله لا قبل المعرف بالفتح ولما كان نفس المعرف بالفتح وهو حاصل بعد
المعرف بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصلا بعد وهو تحصيل الحاصل لان الحصول
لذات واحدة لا يتعد فالحصول الذى حصل به قبل هو الحصول الذى حصل به بعد فيلزم
تحصيل الحاصل بحصول واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو دور واما
غير المعرف حينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجة عن المعرف بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فان العارض لا يفيد كنهه المعروف وان أردت تحصيل وجهه
المعرف فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف اليه أيضاً ويجري التردد فيه بأنه
امان يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فبطل بما مر وكذا الحال
اذا كان التعريف ببعض الاجزاء لانه لا يفيد الماهية أيضاً لانهم اعمارة عن تمام اجزاء
المعرف (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
(ومن هنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بديهية التصورات
كلها) وقال ليس شئ من التصورات يمكن سبب وحاصل الدفع واختيار الشق الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين
المجموع تعابير أصلها بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً يلزم المخدور اذ في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرف جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرف هو الهيئة التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصله بعد
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الدور في مجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحاصل الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالاً وهو المحدود فاندفع شك الرازي * قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهم فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديع والافالفرق بالاعتبار لا ينكر انهم قد وجدوا في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المقام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نفسي وان لم يطعن به قلبي والصواب عند ربي ان الرازي بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها وباجزائها وبالعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنهه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونه امرآة لملاحظتها
كما يكون في علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونه امرآة لملاحظة كما في
العلم بوجه الشئ فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ في
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه
حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرقاً لبيته وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدى السيد الزاهد أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديع محض لما علمت من انه لا فرق بينهما الا باعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يفيد المطالب وهو حصول الشيء حقيقة
 • لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا
 بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجهه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء
 فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا
 يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة لملاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون
 مرآة بل من حيث انه وجهه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لا ناقول لامعنى
 انه وجهه من وجوهه الا انه ينتقل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم به لكونه وجهه
 فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط
 وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلعت بعد هذا التعريف على حاشية
 مكتوبة على بعض الشرح نقل عن الشرح الغير المشهور في ربط هذه الحاشية المنهية
 بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآة فيفيد الشيء أيضا وما العلم
 بوجهه فكلما لفقدان مناط الافادة فيه أعني حديث المرآة وهذا هو الفرق بينهما ما كما
 لا تخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بقوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء
 بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا العوارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة أم لا لا تقيد
 شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الهباء المنشور * المبحث الثاني التعريف
 اللفظي وهو * التعريف الذي يقصد به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له
 بلفظ أظهر مرادف كـ تعريف الغضنفر بالاسد (من المطالب التصورية) لامن
 المطالب التصديقية كما زعم البعض فان تعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا • فان
 قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يكون من المطالب التصورية
 • قلت فيه احضار صورة من بين الصور المخزونة ففهم (فانه) أي التعريف اللفظي
 الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي
 (جواب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بأن يقال ما الغضنفر مثلا فيجيب
 بالاسد فكل ما (هو جواب) كـ لهما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا
 دليل لكونه من المطالب التصورية حاصلة ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا
 اذا سئل بما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطالب التصور كما علمت فكل ما يقع
 في جوابه يكون تصورا فان التعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب
 والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته
ولا التصديق بالمساهية المركبة لجواز ان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضي
تقديم مطلب ما الاسمية وأما اذا كان اللفظي أيضاً من مطلب ما فالتعليل تام فانه حينئذ لا
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدما على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلولم يكن اللفظي داخلاً في مطلب ما يتم
التعليل أيضاً ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو و بناء على علم عدم الفرق بينهما
ومشأ هذا السهو انهم قد أطلقوا الحقيقي مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمي
فرغم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما ما يوجب ان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
غير حاصل بل تميز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظ
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصل لكن لم يعلم وجودها فأين اللفظي
من الاسمي والجواب عنه باثبات التصور في التعريف اللفظي ثانياً في المدركة وان كان
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال
المخاطب ما الغضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أى الغضنفر
(بالاسد) فيثبت ذل وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أى في هذا التفسير
(حكم) ليكون تصديقاً فيكون تصورا هذا تأييد لكونه تصورا حاصله ان التعريف
اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جواباً للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا فسر
بلفظ مرادف يفهم معناه وحصل للمخاطب تصورا المعنى بكون من المطالب التصورية
وليس فيه حكم على شئ ليس بكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ في
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة)
هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك
يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلاً لفظ الغضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم
بانه موضوع فصارت تصديقا تحرير الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المباحث
اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام ههنا فما
يكون من المباحث المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصورية
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فمن قال انه) أى

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) بفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أى بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق موضوعية اللفظ للمعنى فباستقرار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لامن العلم التصديقي فن قال انه من التصديق اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما - ما بان اللفظي تكون فيه افادة المعنى وافادة دفع تردد المخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصده اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه - تعريف اللفظيا . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما آل التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه يكرر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس بقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجعاه ولا يرجع جميع أقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحيشية تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم ~~المبحث الثالث مثل المثل~~ بفتح الميم والثاء المثلثة بمعنى الحال (المعروف) بالكسر (كمثل) أى كحال (نقاش ينقش شبحا) أى صورة في اللوح (فالتعريف الحقيقي تصور ببحث) ليس فيه شيء آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أى في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للآفات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في لذهن صورة المعروف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القداماء وللآفات اليه عند المتأخرين ففى النقش ليس الا التصور والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا التصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما - ما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا أراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالتشبيه باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعروف بالكسر يعرف به المعروف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير والآفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لاتصور برافاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا ان يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجود ليسكون تصوره على وجه اتم واكمل (ولا يتوجه عليه) أى على المعرف (شئ من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا نفرع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن في التعريف حكم ولا يكون الا التصوير بالمبحث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذا لا بد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ ان يرسم في اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحاد في صورة التعديل لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال ان الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكتاب لانسلم كتابتك (نعم هناك أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدور تقرير السؤال انه اذا لم يكن في التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام تحرير الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صريحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من يأتي بالتعريف فقد يقصد التعريف الكمال منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تميزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غيرهما فإكانه يدعى ان هذا التعريف حاد تام جامع مانع ففي التعريف توجد أحكام ضمنية مثل (دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضحية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومية من التعريف لamenع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذا المنع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حادا للانسان وكذا يتوجه النقض ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الاعلى الحد الحقيقي فان التعاندا عما يتحقق فيه اذا لا يكون لشيء واحد حقيقتان لانه من الممتنعات (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومية في التعريفات يقتضي جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله (فيكانه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومية فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كما يجاب بخمسين صلاة على الامة في ليلة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورة موسى صلى الله عليه وسلم شفقة على
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان ايجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر لمصلحة
وقبل العمل بها نسخت لاجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضا كذلك العلماء وان
أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقا بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها
أحكاما ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الاحكام فالتجوز وعدم التجوز من
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه التشبيه بالنسخ انه اذا كان حال
ظاهر التعريف كحال نقش النقاش فكما انه ليس المقصود فيه الانتقال الى ذى الشيع
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضى الانتقال الى المعرف وتخصيها في
الذهن والفتاة اليه لاشئ آخر من الدعاوى بجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى
كثيرة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحمل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
صلاة باعتبار ما أعطى الله في الاقوياء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت
اذ أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امثال الضعفاء بالاداء والمحافظة عليها نظرا الى حال
أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة وبقيت الخمس فكذلك العلماء لما تفكروا
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى في كموا بجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر الى
ظاهر حاله على عدم التجوز لان ظاهره ليس التصوير بالبحث وليس مشتملا على
الدعوى أصلا لئلا يتحمل المنع واما الاشتغال بتعريف الشئ بالذاتيات أو العرضيات فلا
يسع فيه للشخص الاخر ان يمنع صدقها على الشئ ما لم يدعي انه صادق عليه أو انه جنس
أو فصل له واما اذا كان المقصود بابراد الذاتيات التصوير بالبحث بان ينتقل بحصولها في
الذهن الى حصول المعرف أو الفتاة اليه فلا مساع للمنع فافهم قال في الحاشية قال
المحقق الدواني في الحواشي الجديدة للتجريد ان جميع الاحكام الواردة على التعاريف
محتاجه الى الاثبات فيمكن في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
لما لم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابلية له لم تجز ومية البطلان كانت
أو مطردة الصحة فالتقص الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الاغصب من
غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالحق الذي هو أحق بالاتباع ان
يتعين المنع في هذا المقام وان لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه ان
المنع غير مختص بهذا المقام لانه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لان المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والجواب
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ورجع عنه واختار منصباً آخر
 في مذاكرة واحدة مثل انتقال المستدل الى المانع وبالعكس في أثناء المذاكرة الواحدة
 وأما اذا كان الحكم قابلاً للتعديل واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتمل بالمنع فهذا ليس بغصب
 ولو كان غصباً فليس يبطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت
 أى كلما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد
 في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس)
 وهو التلازم في الانتفاء أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس
 فانتقاضه باطلاله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد
 هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن
 جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية (مثلاً) وفي هذا اللفظ إشارة الى ان النقض ليس
 بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضاً انه يمكن بيان اختلال
 التعريف فيما سواه ما بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة
 والجهالة فينتج النقض على دعوى الاوضوح فلم يكن مختصاً بها والحق ان النقض بمعنى
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه بجامع هذه الجهة واذا
 أريد بمعنى البطلان لا يختص بواحد منهما وما يجري في الكل فافهم (والمعارضة)
 وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تصور في الحدود الحقيقية
 التامة) دون غيرهما من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلاً الانسان (لا تكون
 الا واحداً) وهو الحيوان الناطق لا متنازع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلوسلم ان يكون حد الانسان يبق الحيوان
 الناطق حداً فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجوز الاختلاف فيها
 بحسب مرتبتها (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجري فيها اذ يجوز ان يكون
 لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذلك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسماً
 آخر لا يضرب الرسم الاول حتى يلزم عدم بقاء رسمه اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين
 لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً)
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يخلو من ان
 يكون مدلوله بسيطاً أو مركباً فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التى هى الموقوف عليها التفصيل واما على الثانى وان كان فيه اجزاء لكن لا
ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالاحتفاظ بالوحدة اى اذ الوضع الواحد فى المفرد ووحدة
الاجزاء فلا يدل حينئذ ايضا على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا
• فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه فى الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو
معبر فى اللغة العربية • قلت لا يفهم من لفظ العدم فى اللغة العربية نابودن بالتفصيل
واعلم انهم بالاجمال اذ لم يوجبوا فى اللغة الفارسية لفظ مفرد له فسر به المركب لان
التركيب معبر فى مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجالا وفى الفارسية لا
يعبر الا بالتفصيل بدوسى بسيار وفى العربية ايضا يعبر بالجمعية المفرطة (والا) اى
وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما
دل على التفصيل جازا لا انتقال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة
التامة الخبرية فتمتحت القضية باللفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية المتحققة باللفظ
الواحد وهو خلاف ما تقر عندهم من ان القضية منحصرة فى الثنائية والثلاثية ويرد
عليه انه ان اراد بجواز التحقق التجوز العقلى اى يجوز العقل تحقق القضية باللفظ
المفرد فذلك غير ممكن لان صيغة أفعول ونفعل اذ لم يتكافأ بدلالة الممثلة على المتكلم
الواحد والذون على المتكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا
التقدير مفردا وان اراد التجوز الوقوعى بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية فى الواقع
والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى
المركب التفصيلى أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلى سوى القضية من التوصيفى
والاضافى وغير ذلك فان عدم التحقق فى نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان
يتحقق فى نوع آخر • ولأن تقول مراد المصنف ان الاستقرار التام يدل على ان المفرد لا
تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعانى المركبة بالتفصيل فلو جوزنا دلالة على التفصيل
لجوزنا تحقق قضية آحادية ايضا لان نسبة المفرد الى جميع المعانى المركبة المفصلة على
السواء عند الاستقرار فتجوز بعض انواع التركيب فى المفرد دون بعض ترجيح بلا
مرجح واذا جازنا البعض بصح تجوز الكل فيه وتجوز معنى الموضوع والمحمول
والنسبة فى المفرد يوجب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل
أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) اى من أجل ان المفرد لا يدل على التفصيل
أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) اى وقع المركب فى تعريفه (تعريفنا

لفظيا) لعدم الحقيقي والايلازم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لانقلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون ضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له . لا يقال يجب - وزان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيقي يكون مرآة للتفصيل . لاننا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار - بيان في كنى الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذه اذنا نظير في عدم فهم التفصيل منهما لان السلب بينهما على السواء اسلب التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانه ما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) أى وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء لو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا ادالا على المعنى هذا خلف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كنى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا أكرم موسى عيسى وبين أكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الهيئة فلذا حصل الاختلاف فافهم (وانما منه) أى من اللفظ المفرد
(الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع وانتفاته اليه
لا أنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى و اذا لم يفد المفرد معنى
(فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (اللفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد
سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تعريف اللفظيا لوجود الاحضار
ولا يكون حقيقيا لعدم الافادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للافادة
أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للاعادة أى لا
يحصل معناه فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرة ثانية بالتوجه اليه واليه أشار المصنف
بقوله وانما منه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والازم الدوران دلالة للفظ
على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع
سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أولا لوضع اللفظ
بازائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت
فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء
على نفسه • لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق علمه من اللفظ
فاختلفا لجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه
الجهة فلا يلزم الدور • لاننا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء معنى انه ما كان
حاصلا فى الذهن أصلا لحصول من اللفظ فيه فنفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف
علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه
وهذا هو الدور ونقض بالمر كبات بان هذا الدليل لا يجزى فى المر كبات أيضا اذا علم
الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا
يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم فادته له • وبجواب بان علم المعنى فيه
على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى
الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكلى وهو ليس بموقوف عليه بل الامر
بالعكس فالوقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مثلا
نصورنا اطرافه والنسبة بينهما وانما ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى
خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من
قبل فالمر كبات الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

لفظيا) لعدم الحقيقي والايلازم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لانقلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب انما يكون ضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له . لا يقال يجب - وزان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيقي يكون مرآة للتفصيل . لاننا نقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سيان في كنى الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب . قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكما ان المعاني المفردة لا يعقل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذه انما نظير في عدم فهم التفصيل منهما لان السلب بينهما على السواء ذل سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل للترقي معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانه ما مرتبتان بعد افادة المعنى والمراد بالافادة الافادة الاولى ابتداء واما في المرتبة الثانية فلا تنكر افادته (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء لو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب ويجاب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا ذال المعنى هذا خلاف قوله ويجاب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب انما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور ويرد عليه انه لو كنى العلم بوضع المفردات في افادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا أكرم موسى عيسى وبين أكرم عيسى موسى الا ان يقال ان الهيئة من احدهى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامه الكلى وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص ولا
تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئى والموقوف عليه كلى
فلا يلزم الدور . فان قلت لا دور فى بعض المفردات أيضا كهذا فان وضعه عام بلحاظ
المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود فى الخارج والموضوع له هو الجزئيات كتريد
وعمر و وبكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئى بل على الكلى فكيف
يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الإطلاق . قلت ان المراد بالمفرد ههنا المفرد الذى
لا يشابه المركب فى الوضع النوعى وأما المفرد الذى يشابه المركب فى الوضع النوعى كاسماء
الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو المركب سيان لا كلام لنا فيه فظهر
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به اللفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا
واذا عرف المفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافناء قص هذا مبنى على ما قاله الشيخ
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتفكر هذا ما تيسر لنا من شرح القسم الاول
من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقنى ويسرلى شرح
القسم الثانى الى آخر الكتاب انه الميسر للصعاب والفاتح لمغلقات الابواب وعليه التوكل
فى كل باب وبه الاعتصام فى البداية والنهاية واليه المآب وصلى الله على خير خلقه محمد
 وآله وأصحابه الى يوم الحساب *

✽ نم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ✽

✽ وبليه النصف الثانى المحتوى على قسم التصديقات ✽